ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES
VOLUMEN III

Catalina Campo I., Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B.

Editores



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R.

Fernando García S., José E. Juncosa B.

(Editores)

TOMO III

Estudios históricos y sociales









Asociación Latinoamericana de Antropología









Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B. (editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Estudios históricos y sociales-Tomo III / Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B. (editores)
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022
278p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:
978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA
978-9978-10-685-3 Volumen III

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:
978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA
978-9978-10-687-7 Volumen III

ISBN FLACSO:
978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA
978-9978-67-615-8 Volumen III

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

1era Edición, 2022
Asociación Latinoamericana de Antropología
Editorial Abya-Yala
Universidad Politécnica Salesiana (UPS)
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: *Pase del niño en Isinche, Cotopaxi,* Marcela García
Diagramación: Editorial Abya-Yala
Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala
Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Edición 2022

Contenido










ABYA YALA
UPS

Prefacio

La Colección Antropologías Hechas en América Latina, en la cual se enmarcan estos volúmenes sobre el Ecuador, ha sido impulsada desde hace varios años por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Hoy se cuenta con tres volúmenes publicados sobre la Argentina, tres sobre Colombia, uno sobre el Perú, uno sobre Uruguay y dos sobre Venezuela. En proceso de publicación se encuentran los volúmenes sobre Chile y México.

La ALA ha sido propiciadora de los distintos volúmenes de la Colección, como una invitación a los editores de cada país para que nos compartan a otros colegas de América Latina y El Caribe un trabajo de curaduría sobre lo que consideran las expresiones más relevantes de eso que podríamos denominar sus respectivas antropologías nacionales. Algunos editores decidieron trabajar sobre materiales ya publicados, otros hicieron convocatorias para contar con nuevos escritos. Todos los editores tuvieron plena libertad de definir los criterios y los alcances de los textos incluidos, ya que desde la ALA no ha existido un afán normalizante en eso que imaginamos y hacemos como antropología. Así, en los volúmenes de cada país fueron los editores quienes definieron, desde sus contextos y sensibilidades, los criterios que constituirán el corpus a ser compartido.

Así, con esta Colección se busca visibilizar autores, enfoques y temáticas que, desde las diferentes formaciones nacionales, han constituido nuestras antropologías. A menudo sabemos mucho más de las antropologías hechas desde Estados Unidos, Francia e Inglaterra, que de las antropologías hechas desde nuestros países de América Latina y El Caribe. Debido a estas políticas de la ignorancia, nuestras antropologías suelen aparecer adjetivadas, sin otra historia que la de una apropiación, más o menos mimética, de lo que se ha constituido como —el paradigma no marcado de— la antropología a secas.

Transformar estas asimetrías en la visibilidad de nuestras antropologías pasa por el archivo con el que trabajamos y con el cual se forman las nuevas generaciones. Un archivo que posibilite acceder a contenidos y contextos de esas conversaciones que han perfilado sensibilidades, conceptualizaciones y haceres desde las realidades de nuestros países latinoamericanos y caribeños. Un archivo que nos permita visibilizar y dignificar lo que hemos sido no como falta, negatividad o inmadurez, sino como procesos de lugarización que requieren ser conocidos y entendidos en

sus propios términos. Esto no buscaría impulsar nacionalismos ni particulturalismos ensimismantes y tampoco son latinoamericanidades o caribeñidades imaginadas como clausura.

La Colección recoge la noción de *antropologías* en plural, antes que de antropología en singular, ya que ni siquiera en el marco de una formación nacional nuestra disciplina ha existido como una sola en singular. También apela a la noción de *hechas en*, que más que unas esencialidades garantizadas por el color del pasaporte son consideradas como posicionalidades asumidas, como *locus* de enunciación.

Con la publicación de *Antropologías hechas en el Ecuador* se enriquece una Colección que espera seguir acogiendo iniciativas, para complejizar el archivo de nuestras antropologías no solo en clave de fronteras nacionales, sino también a partir de problemáticas, discusiones o momentos que contribuyan a entender más densamente nuestras trayectorias y potencialidades.

Eduardo Restrepo
Director de la Colección Antropologías Hechas en América Latina

Presentación

En 2020, la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) acogió el pedido de la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB) como su socia. La SEEB, que cumple en este 2022 diez años de existencia, es el resultado de un esfuerzo de cohesión de colegas interesados en las relaciones naturaleza-cultura y que encuentran en la antropología un medio por la cual transitar a visiones interdisciplinarias y plurales de cómo los humanos interactuamos con el mundo no humano. Esta sería la puerta para que tiempo después —junto a la editorial Abya-Yala, la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)— se construyan las *Antropologías hechas en Ecuador*, con la intención de recoger la experiencia antropológica clásica y contemporánea del país.

Al igual que en otros países, en Ecuador la antropología no es solo una disciplina, son varias genealogías que obedecen a temas diversos con enfoques interdisciplinarios y que cambian de acuerdo al contexto social, económico y político; pero a diferencia de la región, registra pocas escuelas de antropología y centros de formación de profesionales en el área. Esta recopilación de textos muestra la diversidad y las múltiples facetas de las antropologías ecuatorianas, muchas de las cuales se encuentran en los dos volúmenes que presentamos a continuación.

La primera y más importante característica es el carácter intercultural de nuestras antropologías, es decir: están atravesadas por la interrelación y los encuentros entre la multiplicidad de culturas y actores que se interrelacionan en el quehacer antropológico y que forjan, por defecto, un camino mucho más natural para la implementación de diálogos de saberes o la co-construcción del conocimiento. Otra característica de las antropologías ecuatorianas, que va de la mano con la interculturalidad, es la fuerte visión de derechos, desde los distintos enfoques de las diversidades (culturales, de género, etarias, territoriales, y sus interacciones). En ese sentido, la Constitución de 2008 ha marcado un referente jurídico sobre el cual cimentar una plataforma en la que la antropología —y particularmente la antropología aplicada— tiene un horizonte de acción, esto, sin omitir la producción clásica de la antropología en Ecuador y la memoria de las instituciones que impulsaron desde la academia y los espacios de investigación lo que ahora se esboza en este trabajo.

En ese contexto, inicialmente se planearon cuatro ejes temáticos denominados: abordajes del siglo XX, instituciones presentes, diversidad temática y retos de la

antropología. En el eje de la diversidad temática se pensó incluir lo que abarcaba la gran mayoría de la producción antropológica ecuatoriana, es decir: estudios etnohistóricos, saberes y tecnologías, antropología amazónica, andina y de los pueblos de la Costa, comunicación, oraliteraturas y lingüística, educación, naturaleza y etnobiología, antropología urbana, economía y desarrollo, antropología religiosa, simbólica y ritual, política y derechos humanos, médica, jurídica, de género, de la alimentación y soberanía alimentaria.

Posterior al lanzamiento de la convocatoria, de alguna forma, dicha organización preestablecida mudó a una imagen más real de lo que existe en el país, por lo que, finalmente, los textos recibidos fueron organizados de la siguiente manera: los artículos que constituyen la *primera parte* del texto se caracterizan por recoger investigaciones que forman parte de los denominados estudios históricos y sociales de la antropología como ciencia, cuya pertinencia es fundamental para entender y evaluar el devenir de la disciplina en el país; mientras que la *segunda parte* da cuenta del quehacer antropológico ecuatoriano y está compuesta por ejemplos de los temas en los que están trabajando los colegas en todo el país.

La primera parte tiene 15 artículos. El primero, escrito por Susana Andrade, es un balance de la antropología ecuatoriana, a partir de un recorrido por los cincuenta años de vida de la disciplina, destacando sus logros y sus fracasos en contextos de efervescencia política del movimiento indígena, los aportes de la teoría social crítica y la implementación de los nuevos modelo de educación superior; lo hace a través del análisis de las carreras de Antropología en la PUCE (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) y la UPS. El artículo de Ivette Vallejo y Kati Álvarez ofrece un recorrido panorámico de las múltiples miradas antropológicas sobre la Amazonía y algunas de las principales líneas temáticas; llama la atención particularmente la genealogía conceptual y la inclusión de gran diversidad de autores, tanto nacionales como extranjeros, que visibiliza una de las áreas más trabajadas en el país: los estudios amazónicos. La importancia de la antropología amazónica ecuatoriana se ratifica con el artículo de Andrea Bravo, sobre el desarrollo de esta área de investigación en el siglo XXI; en este trabajo se exploran los estilos analíticos que inspiran a la antropología ecuatoriana amazónica y su relación con los debates regionales, a partir de un análisis bibliográfico vasto. Para Andrea Bravo, los aportes más interesantes surgen del análisis de los procesos de liderazgo femenino y de prácticas comunicativas indígenas.

En el siguiente texto, Tania González y Radamés Villagómez ofrecen una revisión de la producción académica en torno a la antropología ecológica ecuatoriana, plantean ejes analíticos desde donde se ha desarrollado el área de investigación en los últimos 14 años y proyectan las posibles agendas de investigación en las que puede devenir la disciplina. Posteriormente Roberto Narváez, Patricio Trujillo y Alexis Rivas realizaron un abordaje que parte de una discusión conceptual contemporánea acerca del proceso de contacto y la construcción identitaria de los waorani. Juan

Carlos Brito, en cambio, parte del trabajo de John Murra acerca de la existencia de un manejo ecológico y económico del espacio andino, lo que se conoce como el "control vertical de un máximo de pisos ecológicos", para reflexionar desde la etnohistoria sobre la relación de las poblaciones de distintas latitudes en escenarios más situados, como los que corresponden al territorio que hoy llamamos Ecuador.

A continuación se presentan artículos sobre temas clásicos de la antropología ecuatoriana. Marta Rodríguez explora historiográficamente las experiencias de educación indígena, mostrando que la antropología y la educación han estado en el país fuertemente vinculadas a esta población, demostrando que son co-constructores del conocimiento antropológico en el tema de la educación intercultural bilingüe. El siguiente texto, a cargo de Alfredo Santillán, Eduardo Kingman y Mireya Salgado, sistematiza la trayectoria de la producción académica sobre la ciudad, mostrando los ejes de su indagación y sus principales aportes para una lectura cultural de la vida urbana; los autores van desde la perspectiva continental hacia lo andino y lo local, y muestran las articulaciones que existen en las relaciones campo-ciudad y la estructuración de la vida cotidiana.

Luego a cargo de Javier González, encontramos una revisión sobre los estudios de parentesco y la familia desde tres temas en particular, lo "andino", los cambios socioeconómicos y las transformaciones de la familia, para finalmente reflexionar sobre cómo estos temas se incorporan al accionar de la antropología ecuatoriana. El artículo de Amparo Eguiguren desarrolla y fundamenta las etapas de los estudios sobre las ruralidades y la etnicidad en la antropología económica como una construcción cultural. Juan Cuvi y Erika Arteaga, en el artículo sobre un sistema de salud para un Estado plurinacional, muestran la problemática de la salud desde la perspectiva de lo indígena; evidencian las instituciones, la normativa, los actores y el material académico producido en torno a la problemática.

Los últimos cuatro artículos de esta primera parte de *Antropologías hechas en Ecuador* tienen en común una recorrido en el tiempo de la disciplina desde la óptica institucional. José Juncosa analiza las particularidades de la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS, en su estudio destaca la importancia de lo aplicado para la reflexión teórica que los estudiantes realizan desde los territorios. El siguiente trabajo, escrito por Luis Herrera, Israel Idrovo y Juan Fernando Vera, es uno de los temas más importantes de la antropología ecuatoriana, a saber, la interculturalidad; para ello proponen una reflexión desde la experiencia de la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo de la Universidad de Cuenca y muestran una apuesta por una antropología desde el sur del país. El texto de Catalina Ribadeneira y Antonio Trujillo da cuenta de los trabajos de la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas a la luz de los cambios culturales que se han suscitado en el país y desde la perspectiva de los estudios sociales de la ciencia, para reflexionar sobre el contexto en el que se desarrolla la disciplina. Por último, el artículo de Juan Regalado expone la experiencia del Instituto de Recuperación Económica con la

interrelación entre conocimiento antropológico y prácticas políticas de desarrollo económico, a partir del denominado Plan Azuay.

La calidad de los textos de esta primera parte destaca la presencia en Ecuador de especialistas en diversas áreas del quehacer antropológico, que lejos de tener miradas reduccionistas de las problemáticas sociales, evidencian su experticia teórica en el ramo, así como la capacidad de dialogar con los acontecimientos sociales y políticos, locales y nacionales, que dan a los y las antropólogas/os ecuatorianas/os la posibilidad de gestar planteamientos y paradigmas propios de una disciplina ecuatorianista.

Otro aspecto importante que nos llamó la atención de este primer grupo de trabajos se relaciona con la adscripción de los autores y autoras, muchos de ellos provenientes de las universidades en donde hay escuelas de antropología, sea a nivel de licenciatura o posgrado, muchas de ellas concentradas en Quito. Se destacan, además, otros autores que realizaron estudios en instituciones del sur del país, como la Universidad de Cuenca; sin embargo, hay una ausencia notable de instituciones de la Costa ecuatoriana y la Amazonía, pues continúa existiendo una centralización de los espacios de investigación. Cabe resaltar también que las instituciones universitarias no constituyen los únicos centros de producción académica, pues representantes de otras organizaciones también poseen un amplio conocimiento teórico y del desarrollo de la disciplina en el país, esto enriquece los lugares desde los que se piensa, se plantea y se desarrolla la antropología ecuatoriana.

A criterio de quienes editan estos volúmenes la antropología ecuatoriana no se agota en estas historiografías y resalta aquellas genealogías del pensamiento ecuatoriano, nutrido por reflexiones desde las escuelas clásicas de la antropología, que dialogan fuertemente con el contexto nacional y que, particularmente, tienen la capacidad de recrearse a la luz de las necesidades reales de la gente con quienes se co-construye el conocimiento.

Antropologías hechas en Ecuador también atrajo el interés de investigadoras e investigadores que enviaron etnografías y estudios antropológicos, que alimentan el quehacer disciplinar en el país y que recogen, desde una mayor diversidad de espacios geográficos, los campos de acción de los y las antropólogas/os ecuatorianas/os. En ese sentido, se consideró diseñar una segunda parte con 28 artículos, muchos de ellos localizados geográficamente en la Sierra ecuatoriana, un par en la Amazonía y uno en la región Costa. La mayoría de trabajos dialogan con el indígena kichwa, destacan visiones de género y particularmente el rol de las mujeres en la construcción del conocimiento antropológico. La gran mayoría de estos trabajos pueden ser considerados etnografías interdisciplinarias y, si bien abrevan de la metodología de la observación-participante, no todos se comprometen con miradas antropológicas para el análisis de los procesos sociales, siendo esa una de las características de la antropología en Ecuador. Por otro lado, esta segunda parte muestra la importancia que los y las colegas otorgan al trabajo desde y con

el otro, es decir, la co-construcción del conocimiento desde los múltiples territorios también es una impronta de las etnografías aquí presentadas.

Con estas valiosas contribuciones, la antropología ecuatoriana evidencia la multiplicidad de intereses y voces que son el reflejo de los procesos sistemáticos de registro etnográfico, así como de aquellos procesos emergentes en Ecuador. Fue novedoso recibir artículos que abordan campos poco estudiados como la discapacidad —que no estaba en el horizonte inicial— y esa precisamente es la riqueza de esta producción, que permitió tener un panorama respecto al estado de la antropología en el país.

Se resaltan varios aspectos de la antropología ecuatoriana: el primero es la gran presencia de las mujeres en esta producción —y en general en el quehacer antropológico—, tanto en los temas clásicos como en otros contemporáneos. Asimismo, la fortaleza de las instituciones para mantener la formación académica de grado y posgrado en la gestión de investigaciones, que no solo responden a la formación teórica de la disciplina, sino a aquellos cuerpos sociales que se suman a los procesos académicos formativos con una visión de la función social de la misma. También vemos la capacidad de la antropología ecuatoriana para articularse con otros saberes, lo que contribuye al carácter intercultural de su construcción teórica y su accionar en el campo. Además, puede decirse que para complementar estos aspectos no se debe dejar de pensar en una antropología ecuatoriana que tiene aún varios retos, como la necesidad de ampliar su ejercicio a procesos más colectivos y fortalecerse desde colaboraciones entre antropólogos y antropólogas, así como con otras disciplinas e indudablemente con sabedores que son parte de la realización de estas producciones. Otro reto es visibilizar la antropología como una disciplina que, desde sus investigaciones, incidencias y acciones, rinde cuentas de lo que somos como sociedad, en un contexto intercultural, plurinacional y diverso, que además incide en la caracterización de la antropología ecuatoriana. Finalmente, quizá uno de los retos más complejos —por no estar únicamente en las manos de los y las antropólogas/os— es promover desde los diversos espacios de acción procesos de investigación de largo aliento, que fortalezcan a la vez la formación académica. Seguramente estas percepciones quedarán cortas frente a la lectura que cada uno de ustedes haga de esta compilación de trabajos, sin embargo, aquello será un buen pretexto para darle continuidad al carácter reflexivo de la antropología en Ecuador.

Tania González Rivadeneira
Catalina Campo Imbaquingo
Editores

Nota sobre la edición

A diferencia de los dos volúmenes anteriores, los siguientes textos son de primera publicación y fueron recolectados a través de una convocatoria, por tanto, su presentación ha sido estandarizada según las pautas de la ALA para la edición de la Colección. Dichas pautas incluían aspectos como: sistema de referencias bibliográficas y citas, uso de mayúsculas y cursivas, escritura de abreviaturas y fechas, entre otros. Para aspectos que estaban fuera de estas indicaciones, se recurrió a la *Guía de publicaciones Abya-Yala* (Abya-Yala, 2022), con excepción del formato para citar entrevistas y testimonios, debido a que ciertos trabajos presentaban particularidades irreductibles en su estilo de redacción. Finalmente, en estos volúmenes ya no tenían cabida las notas del editor (N del E) y la presentación de objetos (tablas y figuras) se volvió mucho más uniforme.

P. M. A.

Parte I
ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES DE LA ANTROPOLOGÍA



Breve balance de la antropología ecuatoriana en sus cincuenta años de vida

Susana M. Andrade[1]

A la memoria de Antonio Males,
un verdadero ser humano (Dokamo).

Antecedentes

Este artículo recoge algunos resultados del proyecto de investigación: "La conformación y el desarrollo de la Carrera de Antropología en el Ecuador", realizado en 2012 y actualizado en 2021, con los aportes y colaboración de estudiantes, egresados, graduados y profesores de la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).[2]

El objetivo del proyecto, de 2012, fue realizar un balance de las carreras de antropología en el Ecuador como ejercicio de evaluación de las dos únicas escuelas de antropología en el Ecuador: la PUCE y la Universidad Politécnica Salesiana (UPS).[3] Intentamos comprender el rol de la disciplina en contextos de cambios sociales, epistemológicos, temáticos, metodológicos, políticos y éticos, los cuales cuestionaron la naturaleza y la definición de la antropología tanto a nivel local como global.[4] Analizamos las contribuciones, los retrocesos y los dilemas de ambas escuelas, reflejados en los programas de estudio, la estructura docente y estudiantil,

---

1 Doctora en Antropología (Escuela de Altos Estudios de París), profesora de antropología en la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

2 Mi agradecimiento a los colegas, estudiantes y amigos que participaron en las dos fases de la investigación. El proyecto de 2012 contó con el apoyo económico de la Dirección de Investigación Académica de la PUCE.

3 En 2016 se abrió la Carrera de Antropología en la Universidad San Francisco de Quito.

4 Ver Lins Ribeiro 2006; Krotz 2006; Arquetti 2006; Degregori y Sandoval 2009; Jimeno 1993; Caviedes 2007; Cardoso de Oliveira 2000.

los temas de tesis, las redes sociales y las publicaciones. Entrevistamos a más de 70 profesores, 200 estudiantes y exalumnos y 20 directivos de las dos universidades. Además, organizamos talleres, entrevistas, historias de vida, y comparamos la información de las universidades, las promociones, y las perspectivas académicas e ideológicas de todos los actores. Participamos activamente en algunos congresos internacionales relacionados con el tema de investigación.[5] Los resultados de este proyecto fueron publicados en un informe y un libro (Andrade 2011, 2012). El presente artículo ofrece una actualización del mencionado estudio con información de los diez últimos años de la Carrera de Antropología de la PUCE.

Los 90: contextos, teorías, cambios, giros y transición

A partir de la década de los 90, la antropología como disciplina atravesó importantes cambios vinculados al contexto político local y a las reflexiones teóricas globales. Nociones, temas y metodologías de la antropología como cultura, identidad, etnografía… pasaron a manos de otras disciplinas que les dieron nuevos y renovados enfoques. La etnografía fue cuestionada por mantener relaciones de poder entre investigador e investigado, y emplear contenidos y terminologías colonialistas.[6] Se denunció el uso de "objeto" de estudio e "informantes", para referirse a las poblaciones estudiadas, y en su lugar se propuso "sujetos" y "colaboradores". Los estudios culturales que habían surgido en los años 60-70 con la finalidad de entender el cambio cultural y social de Inglaterra, impugnaron el término cultura para referirse a la "alta" cultura (cultura de clase, cultura tradicional) y respaldaron la disputa por el poder cultural de los inmigrantes, sectores empobrecidos, y minorías sociales sin acceso a la cultura nacional, al mismo tiempo que criticaron el uso esencialista de la noción de cultura por la antropología la cual había descuidado del análisis social las expresiones culturales contemporáneas (cultura de masas, redes sociales). Uno de los objetivos de los estudios culturales fue el de "emprender un trabajo de desmitificación para exponer la naturaleza reguladora y el papel que las humanidades estaban jugando en relación con la cultura nacional" (Hall 2013: 21). Como resultado las disciplinas adoptaron una posición hostil hacía esta tendencia teórica que exigía no perder de vista la relación entre la cultura y la política.

---

5 Congreso anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), FLACSO-Ecuador, junio de 2011. Congreso de la Federación de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología (FELAAA), Quito, julio de 2012.

6 En el sentido de cuestionar las formas de recolección de información, el uso y beneficio de esta información, el tiempo de permanencia del investigador, el idioma y estilo utilizado en las publicaciones poco comprensible, la autoría de los trabajos excluyendo al "informante" de la autoría, entre otras críticas.

El cuestionamiento a las viejas certezas, a los grandes relatos, a la autoridad del etnógrafo (basada en el trabajo de campo) fueron algunas razones que afectaron a la antropología y la forzaron a renovarse.

Los estudios subalternos, también sacudieron a la antropología. Esta corriente surgió en los años 80 como un proyecto poscolonial que cuestionó la perspectiva elitista del relato histórico de la India y en su lugar alentó a escribir una historia desde las voces campesinas; además, censuró la visión de una mentalidad campesina "pre-política" opuesta a la Modernidad: "Su mentalidad no era retrógrada, pero si [*sic*] resistente a las instituciones políticas y económicas modernas; el campesino leyó correctamente su mundo contemporáneo" (Chakrabarty 2000) y el mismo autor explicó el carácter ritual de las rebeliones indígenas al invertir y destruir los símbolos de poder y autoridad. En el Ecuador como en otros países de América Latina, la influencia de la teoría marxista obnubiló los análisis sobre las poblaciones indígenas como una clase pre-política en vía de transformación proletaria.

Estos cuestionamientos a las ciencias sociales, en particular a la antropología, desencadenaron una especie de *mea culpa*, que la llevó a reconsiderar las relaciones de poder, renovar los temas de estudio, adoptar la teoría social contemporánea, aplicar metodologías y formas de escritura creativas.[7] En resumen la antropología debió sintonizarse y adaptarse a un mundo cambiante que exigía la descolonización de las miradas para dar cabida a otras voces y al uso de nuevas categorías de análisis.

A nivel local, en la década de los 90 hallamos en el Ecuador un contexto político agitado; el movimiento indígena se había consolidado y la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE) había protagonizado levantamientos nacionales en contra de las políticas neoliberales de los Gobiernos corruptos de los expresidentes Jamil Mahuad, Lucio Gutiérrez y Abdalá Bucaram. El descontento de todas las clases se articuló con la lucha y las demandas indígenas lo cual contribuyó a moderar imaginarios racistas de la sociedad ecuatoriana.

Debido al acceso a la educación y a una formación en humanidades, surgieron intelectuales indígenas y afroecuatorianos (antropólogos, sociólogos, filósofos, politólogos) que cuestionaron las traducciones culturales realizadas sobre ellos, y reclamaron el derecho de hablar por sí mismos. Impugnaron los estudios realizados por investigadores foráneos que, según ellos, no habían comprendido los significados y significantes de sus sociedades y culturas.[8]

> Todo lo que profesamos, hacemos, creemos tiene sentido para nosotros. Para esto no es necesario buscar un traductor de mi propia vida, con lo

---

7 Ver Degregori y Sandoval 2009; Jimeno 1993; Caviedes 2007; Peirano 1997; Escobar 2003.

8 En 2012 dirigí una tesis de maestría de la UPS de un estudiante shuar sobre la definición de la noción de *arutam*, refutando el estudio Michael Harner sobre chamanismo shuar.

> dicho estoy minimizando el riesgo de llegar a interpretaciones hechas por otros, desde su mundo de significaciones simbólicas que ni siquiera se acercan a la realidad de los actores (Chalá 2012: 59).

En resumen, estos fueron algunos elementos que sacudieron a la antropología y la obligaron a renovarse. A nivel global contribuyeron los estudios posmodernos, estudios culturales y subalternos, los movimientos feministas, las luchas negras y los desplazamientos de inmigrantes y refugiados políticos y ambientales. A nivel local se manifestaron los movimientos sociales y emergieron intelectuales étnicos, quienes pensaron el país y la academia de manera crítica.

Innovación y conservación

Sobre la renovación teórica, metodológica, ética y política de la antropología poco se ha reflexionado en el Ecuador, al contrario de los países vecinos. En Colombia, por ejemplo, propusieron una "antropología apócrifa", sin autor, como medio para evitar la apropiación de la información por parte del etnógrafo. También se ensayó una antropología disidente con el objetivo de rebatir la hegemonía del conocimiento europeo y anglosajón y proponer una pluralización de las antropologías donde quepan otras formas de conocimientos (Caviedes 2007; Restrepo 2012; Archetti 2006).

La Escuela de Antropología de la UPS en Quito llevó la delantera en construir conocimientos desde la periferia, con la carga colonial, social y política inherente. Propusieron la categoría de "corazonar" las ciencias sociales, la noción kichwa de *wiñari*, la descolonización de la mirada, la antropología comprometida con la vida, entre algunos aportes de Patricio Guerrero (2010; ver Enríquez 2011; Sánchez Parga 2010). Estas iniciativas condujeron a la revisión y modificación de los programas de estudio y la aplicación de categorías de análisis interculturales; al mismo tiempo cuestionaron la dependencia acrítica de la teoría proveniente del centro. "Debemos hacer una antropología que tenga la capacidad, la posibilidad y la valentía de equivocarse, que no siga siendo ese discurso repetitivo de teorías aisladas a nuestra realidad" (Guerrero 2011: 113).

En la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) del Ecuador —otro espacio académico de reflexión— los programas de maestría y doctorado en estudios culturales debatieron sobre la colonización y la descolonización del conocimiento, cuestiones que desafiaron a las ciencias sociales y las obligaron a valorar los conocimientos indígenas y afroecuatorianos silenciados por tanto tiempo. La UASB mantuvo una alianza estratégica con la Universidad Indígena Amawta Wasi, con el afán de recuperación de los conocimientos "otros" como legítimos (Walsh 2005, 2009, 2012).[9]

9 La Pluriversidad Amawta Wasi es una propuesta de educación superior intercultural y comunitaria nacida desde el movimiento indígena del Ecuador. Se constituyó en diciembre









En el norte global, la teoría social y la física contemporánea se sumaron al reconocimiento de la diversidad cultural como posible medio de solución a la crisis social y ambiental del planeta. Se empezaron a valorar las perspectivas relacionales y ontológicas de los pueblos indígenas donde los niveles físico, humano y sobrenatural, se entrecruzan, motivando el respeto y la comunicación entre seres humanos y "no humanos". "La diversidad cultural significa establecer nuevos diálogos con otros saberes que están más allá de la Modernidad. Estos saberes nos podrán dar luces sobre alternativas de desarrollo económico y político cuando existe una profunda crisis del modelo civilizatorio occidental" (Escobar 2011).

Respecto a estos temas, los intelectuales étnicos realizaron importantes contribuciones, a la vez que cuestionaron los contenidos eurocéntricos de la educación formal y criticaron la indiferencia de la academia de mantenerse ajena a la crisis actual.

"Tenemos que radicalizar nuestro sistema educativo, no solo referirnos a lo académico sino a todo el sistema de educación no formal. En el sistema kichwa existen las nociones de *riksina*, *karana*, *yanapana*, *kuyana* y *quispichina*, nociones que debemos recuperar porque se están perdiendo".[10]

La Carrera de Antropología de la PUCE

Durante los años 70-80, la antropología ecuatoriana estuvo marcada por los estudios agrarios como sucedió con en el resto de los países latinoamericanos. Los temas de investigación giraron en torno a la transformación del agro y la transición de las comunidades y haciendas hacia formas de organización capitalistas. El análisis de la identidad y etnicidad fueron fundamentales para rebatir las tesis sobre el mestizaje y el blanqueamiento racial que habían dominado los discursos de inicios del siglo XX.

El aporte de estos trabajos ha sido doble: por un lado, permitieron adentrarse en la subjetividad indígena a través de su lengua, creencias y conocimientos, y por otro, abrieron de par en par las puertas de la discusión sobre el estatuto político de los indígenas, ya no solo como sector explotado adscrito a la clase del trabajador, sino como un conjunto de nacionalidades constitutivas de la sociedad ecuatoriana (Almeida 1999: 38).

---

de 2013 como alternativa a una educación eurocéntrica occidental y desde parámetros bioéticos y de respeto a la naturaleza, así como a todos los seres que pueblan el cosmos. En 2014 fue intervenida por el Gobierno del expresidente Correa al no calificar en los procesos de evaluación y acreditación de calidad educativa. En julio de 2018, el Gobierno de Lenin Moreno reabrió la universidad brindando apoyo estatal (ver http://www.amawtaywasi.org).

10 D. Tenesaca, dirigente indígena de la organización Ecuarunari, taller de Riobamba, 14 de julio de 2011. En este taller realizado para evaluar los aportes de la antropología en la provincia de Chimborazo, participaron representantes del movimiento indígena, universidades, las ONG, iglesias y el gobierno local.

La cercanía con la realidad rural, a través del trabajo de campo, instrumento privilegiado de la investigación antropológica, hizo que la investigación y el activismo se confundan. Las comunidades indígenas, los movimientos sociales, las iglesias exigieron apoyos concretos, compromisos políticos de estudiantes y profesores. Las reivindicaciones sociales estuvieron centradas en la lucha por la tierra, el desarrollo, los derechos individuales y colectivos y la disputa por el poder cultural y político. Los estudiantes fueron compañeros y amigos de los comuneros, los curas, los dirigentes, las mujeres, los jóvenes y los creyentes. La Escuela de Antropología firmó acuerdos con las organizaciones indígenas, los sindicatos de trabajadores, los párrocos católicos y los pastores evangélicos, apoyando a todos en los procesos de lucha y justicia social a través de conferencias, tesis, películas y asesorías. La teoría marxista y la teoría de la dependencia fueron los marcos privilegiados de la interpretación social; algunos conceptos y teorías llegaron de México, Colombia, Perú y Brasil. La Escuela se convirtió en un centro de activismo académico, político e investigativo con espacio para distintas líneas de investigación, no siempre sobre temas andinos, campesinos o marxistas, también se abordaron cuestiones urbanas, religiosas y etnohistóricas. Esta matriz diversa y contradictoria caracterizó a la Carrera, la cual se reflejó en una riqueza temática de los trabajos de titulación.[11] "El aporte de la antropología fue redefinir las categorías marxistas y complementar el análisis con los conceptos de grupos étnicos, pueblos y nacionalidades" (Almeida 1999: 32).

En la década de los 80 un grupo de antropólogos y lingüistas de la PUCE inició la primera propuesta de educación intercultural bilingüe (EIB), que luego fue impulsada como política pública por diferentes Gobiernos del Ecuador y de otros países latinoamericanos.

> Por primera vez, los niños se sintieron en sus propios espacios, con sus propios profesores, con sus vestidos, sus fiestas, sus luchas, sus escuelas, las cuales no fueron permitidas; antes hubo violencia y persecución al córtales el pelo a los niños, castigarlos si hablaban sus idiomas indígenas, fue un abuso total hasta el siglo XX. El niño de habla kichwa en cuanto antes dejaba de hablarlo era mucho mejor porque si no era perseguido por los profesores. Eso se frenó porque hubo espacios para desarrollarse como runas [indios] en las escuelas. A nivel político los líderes de los movimientos indígenas salieron de la EIB porque han estado presentes ahí, entonces en los dos niveles ha habido avances.[12]

En estos tiempos los antropólogos fueron asesores de organizaciones indígenas, contribuyendo al análisis y redefinición de las nociones de etnicidad, cultura, interculturalidad, nacionalidades y pueblos, conceptos que fueron recuperados por el movimiento indígena y luego adoptados en las constituciones del Ecuador

11 Ver el listado de tesis de 1970-2000 (Andrade 2012: 67-79).

12 J. Yánez, entrevista, 8 de julio de 2011.

de 1998 y de 2008 (Almeida 1999; Moya 1982; Moreno 2006). "El influjo de las propuestas de los pueblos indígenas amazónicos, asesorados por las corrientes étnicas de la antropología ecuatoriana, orientó al movimiento indígena hacia la defensa de autonomías más de índole cultural que política" (Moreno 2009: 206).

Si bien en los años 70 y 80 el quehacer antropológico pareció no tener mayor sentido para los sujetos de investigación, esta situación cambió cuando los movimientos sociales se consolidaron y buscaron herramientas de análisis teórico e histórico para reafirmar los procesos de lucha social. "Existen muchos aportes de la antropología sin los cuales sería difícil entender al Ecuador de ahora. Las ciencias sociales no se entienden sin la antropología, aportes al conocimiento de pueblos indígenas, al conocimiento de las lenguas, de las manifestaciones religiosas y de los procesos organizativos".[13]

A fines de los años 90, las universidades crecieron y entraron en un proceso de cambios; la universidad impulsó la "despolitización" de las carreras de ciencias humanas; profesores de izquierda renunciaron, estudiantes "revoltosos" fueron expulsados, alumnos de clases populares se marcharon por el aumento de las pensiones. Se intentó, sin éxito, cerrar las escuelas de Sociología y Antropología. En este contexto la Escuela de Filosofía pasó a la Facultad de Teología. La depuración intentó dar a la Facultad de Ciencias Humanas un carácter más técnico, neutral y positivo, menos reflexivo y combativo. Esto supuso un retroceso en el pensamiento y accionar político provocando un distanciamiento con los movimientos sociales.

> Durante 1996 hubo una revuelta estudiantil importante contra los estatutos, los aumentos de pensiones coincidieron varias cosas. La Federación de Estudiantes de la Universidad Católica organizó un movimiento con un apoyo importantísimo de la Facultad de Ciencias Humanas para armar la revuelta. Ahí sacaron a seis estudiantes. Fue una reacción visceral del padre vicerrector en ese tiempo.[14]

En la década de 2000, dicho alejamiento entre la universidad y las organizaciones sociales se acrecentó. La Escuela de Antropología se autoaisló dentro y fuera de la universidad. El compromiso político de los estudiantes también disminuyó. Los exalumnos que regresaron a "reciclar"[15] materias para graduarse, hallaron alumnos indiferentes con las luchas políticas y ambientales, además de falta de reflexión y crítica comparado con los memorables años 80. Las causas de esta apatía explican los propios estudiantes: "La gente que entra son niños de papi y mami, incluyéndonos a toditos y muchos tienen sus necesidades resueltas, no les interesa

---

13 J. Yánez, entrevista, 8 de julio de 2011.

14 N. Reascos, entrevista al exdecano de la Facultad de Ciencias Humanas, 15 de noviembre de 2011.

15 Reciclar se refiere al regreso a las aulas de los exestudiantes que no se habían graduado para tomar cursos de actualización.

nada, lo que importa es tener cosas, títulos y seguir así”.[16] “El conformismo evita que participes. No hay vinculación con la realidad, pues la misma carrera te enseña a ser objetivo, neutro. En cambio, en la UPS hacen antropología aplicada que es más de confrontación para hacer cambios”.[17] “Es otra época, son otros chicos, los de ahora no es que no quieran debatir, sino que no tienen la confrontación que teníamos nosotros pues éramos confrontadores, incluso de esos que salen a lanzar piedras. Los chicos de ahora son de otro estilo”.[18]

La desidia de los estudiantes llegó acompañada con las políticas educativas neoliberales que buscaron calidad, eficiencia y eficacia a través de leyes y reformas curriculares, descentralización y capacitación. “La universidad es el resultado de lo que el sistema estaba exigiendo: formar cuadros más técnicos y menos politizados con el fin de reproducir una lógica capitalista”.[19]

La inmovilidad teórica y metodológica se reflejó en el pensum de estudios donde las teorías clásicas europeas y anglosajonas ocuparon el corazón de las mallas curriculares. Temas de género, estudios culturales, diversidades sexuales, teorías posmodernas o decoloniales no tuvieron lugar en los programas de estudio. Pocos cursos trataron sobre temas y autores ecuatorianos y latinoamericanos.

La crisis y la renovación de la disciplina no tocaron las puertas de la escuela. Tampoco hubo autocrítica, ni debates acerca de los cambios de la disciplina, menos aún reflexiones sobre cuestiones de la colonización del conocimiento, los giros ontológicos o la urgencia de legitimar los saberes locales. Según algunos entrevistados se produjo un “atrincheramiento” teórico, metodológico y social de una escuela interesada en continuar con un modelo de enseñanza escolástico y eurocéntrico.

> Y si alguna ciencia debe ser abierta y debe ir a la par de los acontecimientos sociales es la antropología; a mi modo de ver esta se fue quedando con un alto nivel de exigencia, pero con temáticas y con miradas del pasado, esto se refleja en el rechazo de temas de tesis, en el rechazo de incorporar nuevos profesores, en el rechazo a nuevas metodologías que se querían ensayar por parte de profesores contratados.[20]

El distanciamiento también se evidenció en los escasos pronunciamientos públicos sobre las coyunturas sociales y políticas del país que demandaban lecturas críticas desde la antropología. “Se necesita diálogo con otras ciencias y con los movimientos

---

16 Estudiante de 8º nivel.

17 Estudiante de 6º nivel.

18 Profesor.

19 Estudiante de 5º nivel.

20 N. Reascos, entrevista al exdecano de la Facultad de Ciencias Humanas, 15 de noviembre de 2011.

sociales que generan pensamiento de maneras más informal. Hay que ver a los sujetos colectivos que son personas organizadas, pero no hay diálogo con los actores políticos”.[21]

La Escuela de Antropología se estancó y no logró dar sentidos e interpretar los procesos sociales contemporáneos como la migración, la situación de los refugiados, la construcción de las nuevas identidades, las dinámicas de resistencia y luchas étnicas, el cambio climático o el modelo económico extractivista del país, entre algunos temas apremiantes que requerían de análisis y compromisos. “Los problemas del siglo XXI no se pueden resolver con la teoría del siglo XIX”, explicaba Eduardo Gudynas (2011).

El balance de la Carrera de Antropología realizado en 2011(Andrade 2012), que tuvo por objeto evaluar el quehacer de la Carrera para reorganizarla no tuvo la acogida esperada, al contrario, rechazaron los resultados y las recomendaciones del informe e insistieron en una pretendida excelencia académica, cuando las estadísticas de desempeño mostraron todo lo contrario.[22]

Aportes y contribuciones

La Carrera de Antropología de la PUCE es desde hace 50 años, la primera carrera de pregrado en el país, lo cual resulta extraño en un país intercultural con 14 nacionalidades y 18 pueblos. La Escuela de Antropología de la UPS se creó a fines de los años 70 en modalidad semipresencial hasta 2018 que se volvió virtual. La antropología de la UPS fue fruto de la reforma católica, el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales de Puebla y Medellín (Andrade 2012: 51-57). A fines de 2016, la Universidad San Francisco de Quito abrió un pregrado de antropología, arqueología y lingüística, materias que antes formaron parte de la Carrera de Artes Liberales.

Si hemos señalado algunas tensiones y contradicciones de la Carrera de Antropología de la PUCE, en las dos últimas décadas, es porque sus posibilidades y capacidades siguen latentes. Desde su inicio como disciplina académica (1971), la antropología aportó las herramientas teóricas y prácticas para interpretar la realidad social, cuestionar y reflexionar sobre el racismo, la discriminación, los modelos injustos del desarrollo, las relaciones de poder y las diversidades culturales del Ecuador, entre algunos temas. La antropología fomentó empatía con los diversos grupos de la sociedad, impulsando la revalorización, la igualdad y el respeto al prójimo (humano y no humano). Como ciencia que estudia al “otro”, contribuyó al conocimiento

---

21 L. Coba, entrevista, 2 de julio de 2012.

22 El promedio de egreso estudiantil de 8,63 años (2011) y de titulación de 9,64 años, con tasas de deserción del 25 % (“Cifras del Departamento de Antropología”, T. Bustamante, 2007, Escuela de Antropología de la PUCE).

de la diversidad cultural, las lenguas indígenas, las culturas, las mentalidades, las espiritualidades, las historias y las formas de organización social y política de diferentes sociedades. A nivel académico, los estudiantes adquirieron una sólida formación clásica combinada con prácticas de investigación etnográfica. La dedicación al trabajo antropológico forjó compromisos intensos con los sectores más desfavorecidos de la sociedad. "La antropología es parte de mi vida", expresa una estudiante y se refiere a la "vocación" de denunciar procesos sociales injustos disimulados en discursos y retóricas sobre el desarrollo, el progreso o el "buen vivir". Para muchos antropólogos ha sido difícil separar la vida personal del trabajo ambas se confunden. "No es una carrera común y corriente, estar en el campo con la gente te da otra visión de las cosas. Esa mirada especial es la razón de la demanda laboral que tenemos los antropólogos".[23]

Poseer una ética profesional integra y estable fue un tema largamente discutido en los talleres de estudiantes y egresados, quienes subrayaron la importancia de saber ¿para quién trabajar?, ¿para qué sirven las investigaciones? y ¿cómo los resultados son utilizados? Aquí, refiero algunas citas donde se percibe la inquietud y el conflicto de no conciliar las conductas y las prácticas ideales y reales:

"¿Cómo entras a trabajar con las petroleras que lo único que les interesa es sacar petróleo y les importa un bledo lo que piensen las comunidades? Eso a una le golpea, ¿dónde quedó todo lo que estudié, todo lo que pensé? ¿Y todo lo que traté de hacer? Te forman para una cosa que no es la realidad, de allí surgen dudas, contradicciones, incluso depresiones".[24]

> La formación fue reconstruir, valorar nuestra historia y eso no era posible si entrábamos en contradicciones profundas con las empresas y el Estado extractivo y al mismo tiempo con el buen vivir y los derechos de la naturaleza que choca con el modelo económico. ¿Con quién estás finalmente? Hay crisis entre lo que piensas y lo que está pasando; al mismo tiempo eres instrumento para someter a esos pueblos, de allí que desde la esencia, el origen de la antropología es caótica.[25]

Concluiremos mencionando algunos elementos positivos que surgieron del taller organizado en Riobamba con los representantes de los movimientos sociales e indígenas de la provincia de Chimborazo. Ellos expresaron que la antropología en el Ecuador ha sido "militante, crítica y comprometida", que ha recogido "la voz de las comunidades y la ha difundido al resto de la sociedad cuando el movimiento indígena aún no estaba consolidado". Afirmaron que los antropólogos se caracterizan por un espíritu crítico de la sociedad y de sí mismos. Se mostraron conformes con

23 Estudiante egresado, entrevista, 14 de septiembre 2021.

24 M. Rodríguez, entrevista, 14 de septiembre 2012.

25 R. Posligua, entrevista, septiembre de 2012.

los métodos etnográficos y valoraron las largas convivencias en las comunidades y la cercanía con la gente. Mencionaron que el antropólogo "desaprende para aprender y poder liberarse de los prejuicios". Reconocieron la participación de los antropólogos en los procesos políticos nacionales y sus aportes para esclarecer las categorías de Estado plurinacional, derechos culturales, derechos de la naturaleza, cultura popular, identidad, patrimonio inmaterial, EIB, además de contribuir a los estudios sobre poblaciones mestizas, afroecuatorianas y urbanas.

Tiempos de renovación

A partir de 2013 la universidad acogió los planes de rediseño de las mallas curriculares de todas las carreras acatando las directrices del Consejo de Educación Superior y del Consejo de Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CACES) en el marco de las políticas de modernización de la educación superior (LOES 2010). Dicha reforma estuvo inspirada en los modelos educativos anglosajón y europeo (Declaración de Bolonia) cuyo objetivo fue adaptar la educación a las demandas del mercado; al mismo tiempo que garantizar la competitividad y la calidad de la enseñanza superior con el fin de crear una "sociedad de conocimiento".[26] Los medios para alcanzar estas metas fueron las reformas curriculares, los planes homologación y estandarización, el mejoramiento y la capacitación docente, los resultados de aprendizaje, los modelos de autoevaluación, el plan de mejoras, y planes operativos, todos ellos manejados con criterios y estándares cuantitativos y cualitativos de las instituciones públicas (CES, CASES) y las propias instituciones de educación superior.[27]

En el caso de la antropología la exigencia externa para realizar los rediseños, los planes de autoevaluación y mejoras no constituyeron oportunidades para renovar, reflexionar, y cambiar la malla curricular, al contrario, los directivos lo percibieron como una carga laboral y decidieron "maquillar" los programas sin realizar cambios substanciales. La responsable del primer rediseño explica: "La lógica colegiada fue compleja, nadie quería hacer cambios, las reuniones fueron fallidas, las nuevas propuestas negadas. El único cambio que se consiguió fue añadir un curso de género a pesar de haber realizado estudios de mercado, de pertinencia, análisis de publicaciones y congresos para fundamentar la propuesta de innovación".

---

26 La declaración de Bolonia fue un acuerdo entre 29 países europeos para reformar las estructuras de educación superior con la finalidad de crear convergencia a nivel europeo y adaptarse a la nueva realidad social (Montero 2010)

27 El resultado de aprendizaje es la expresión de lo que un estudiante, en proceso de aprendizaje, sabe, comprende y es capaz de hacer al culminar un proceso de aprendizaje y se clasifica en: conocimientos, destrezas y competencias.

El segundo rediseño (2018) fue otro fiasco, "no se hizo nada, se cambió el orden de las asignaturas por semestres para decir que se había hecho algo" explica un profesor. Esta vez no se asignó a nadie la responsabilidad del rediseño, ni se realizó ningún amago de socialización o estudio de mercado. Este ensayo se caracterizó por el uso de parámetros cuantitativos que calcularon las horas, los cursos, los semestres y los años. Basado en la reforma del régimen académico de la LOES (2010), el objetivo fue flexibilizar las carreras, disminuir las horas de clase (8000 h a 7200 h) y el número de semestres (de 9 a 8) para completar las carreras de grado en tres o cuatro años y las de posgrado en uno o dos años. El ambiente laboral de la escuela, durante este período, se tornó aún más confuso, las complicidades entre directivos se desgastaron y surgieron desacuerdos y conflictos internos. Algunas estudiantes denunciaron a un profesor, por acoso sexual y abuso de poder, lo cual debilitó la trama de poder instalada en el Consejo de Escuela y el Consejo de Facultad.

En el tercer intento de rediseño (2019), los dos responsables (Antropología y Arqueología) presentaron nuevos cursos y retocaron antiguas asignaturas con nombres llamativos. Una de las encargadas explica el proceso: "La validación de la malla se hizo con los estudiantes; decidimos fortalecer el tronco común, manejar una lógica interdisciplinaria, introducir pedagogías basadas en metodologías ABP, así como buscar dispositivos contra el maltrato a los estudiantes".[28]

En el caso de las carreras de Historia y Sociología los procesos fueron distintos. Con las reformas las escuelas y menciones pasaron a ser carreras.[29]

Sobre este período de transición algunos profesores relatan sus experiencias. Por ejemplo, la exdirectora de la Carrera de Historia explica que, pese a que las nuevas demandas del CES chocaron con la "identidad epistemológica" de la Carrera, los docentes negociaron y reflexionaron sobre los ejes, los troncos comunes (historia e historia del arte) y las demandas contemporáneas de la sociedad para poder redefinir la nueva malla: "Reorganizamos el pensum, acomodamos, fue un tremendo trabajo de organización de los contenidos teóricos, metodológicos e investigativos. Lo fundamental era responder a las miradas de la sociedad".[30] El trabajo fue colectivo, los docentes se repartieron las tareas y reconocieron el proceso como una oportunidad para renovarse y dejar atrás la antigua malla. El objetivo, explica la exdirectora, fue contar con los componentes interdisciplinarios de historia social, historia política, historia ambiental y la dimensión visual de la historia del arte. Además, conservaron los puntales de la Carrera: la investigación y

---

28 C. Páez, entrevista, 14 de junio de 2021.

29 Antes de la reforma la Carrera de Historia tuvo dos menciones: historia e historia del arte; la Carrera de Sociología tres menciones: sociología, ciencias políticas y relaciones internacionales.

30 S. Luzuriaga, exdirectora de la Carrera de Historia, 3 de diciembre de 2021.

la teoría crítica. "Con los diseños, rediseños y reformulaciones, el perfil investigativo se mantuvo y confluyó con la nueva malla".[31]

La reforma en la Carrera de Sociología fue similar a la de Historia pues se aprovechó la oportunidad para cambiar los contenidos curriculares y renovar las trayectorias disciplinares. En el caso de Ciencias Políticas fue una oportunidad para buscar mayor autonomía de Sociología y alejarse de la tradición anglosajona para aproximarse a la historia política latinoamericana y ecuatoriana. Fue un ejercicio de confluencia e identificación de temas, ejes e historias de las dos mallas (antigua y nueva) a partir de un trabajo participativo. "Antes no había coherencia, sentido de unidad, hoy se conjuga la historia política latinoamericana con la tradición política occidental".[32] Este proceso, explican los actores, no estuvo libre de tensiones internas pues algunos profesores considerados propietarios-fundadores de la Carrera rechazaron los rediseños. "Antes hubo una yuxtaposición de cursos que dependían de los profesores, algunos de los cuales eran figuras con sus propios dominios", explica un docente.

Después de la pandemia…

A partir de 2019 arrancaron las nuevas mallas curriculares y en 2020 sobrevino la pandemia con clases en modalidad virtual; con ello llegó la crisis financiera y el temor de un posible cierre de las carreras de Ciencias Sociales (por subvención y bajas matrículas). Estos factores provocaron un incremento de la carga académica, la reducción de la jornada laboral y la desvinculación de profesores y empleados administrativos. Se produjo malestar en los docentes debido a un trabajo excesivo, programación de cursos nuevos, lógicas de privilegio y otros asuntos que no fueron expresados por temor a represalias (cambios en las categorías, contratos laborales o desvinculaciones).[33] "Estamos amordazados, sin voz, existe competencia y politización de las carreras, hay la sospecha de que no trabajamos, vivimos una explotación laboral", son algunas frases del descontento que pudimos recoger en las entrevistas. El futuro es incierto, a pesar de los programas para "repotenciar" a la Facultad, que involucra homologación, co-docencia, internacionalización, virtualización y proyectos prototipos que se presentan como los salvavidas de las carreras. Para algunos profesores estos términos más bien expresan "una manía por estandarizar la educación sin tomar en cuenta las características específicas de cada disciplina", para otros "son exigencias del mundo empresarial, formas educativas que buscan una ingeniería profesional". "En el futuro se llamará PUCE-TEC, cuando se haya eliminado el componente humano y social", para otros docentes la homologación representa un desafío para "mantener la trayectoria de las miradas y al mismo

31 Andrea Moreno, profesora, entrevista, 8 de diciembre de 2021.

32 M. Chavarría, entrevista, 9 de diciembre de 2021.

33 La carga docente consta de gestión administrativa, actividades de vinculación comunitaria, tutorías integrales y de titulación, docencia (cinco asignaturas) e investigación.

tiempo tejernos juntos, es decir buscar temas comunes con miradas propias". Para los más optimistas se abren oportunidades para la creatividad, la flexibilidad y la conectividad con el mundo entero. Sobre la experiencia en línea muchos profesores destacan la adaptabilidad al mundo virtual gracias a los cursos de capacitación multimedia y digital impartido a profesores, estudiantes y administrativos la PUCE.

Conclusiones

Nuestra intención con este artículo fue realizar un balance de la Carrera de Antropología con sus altos y bajos y en un contexto de cambios sociales y reconfiguraciones educativas. El presente y el futuro nos exigen reflexionar sobre nuevos temas, utilizar metodologías innovadoras y renovar el espíritu indisciplinado y contestatario de la antropología. La realidad social, los/las estudiantes, los movimientos sociales, los nuevos paradigmas no admiten más una educación escolástica, extranjera y autoritaria; debemos tomar conciencia y responder a los efectos de la crisis planetaria. La tesis del padre Hernán Malo de "ecuatorianizar la universidad" sigue pendiente, pues será desde nuestro *locus* de enunciación —lecturas, reflexiones, discusiones y marcos conceptuales— que podremos responder a los nuevos retos y desafíos de la sociedad. La fusión de las especializaciones y demás mejoras que busca la Facultad de Ciencias Humanas deberán sumar capacidades, reflexión y calidad humana junto a una formación de cuadros profesionales que esté al servicio de los sectores más pobres y no a favor de las grandes empresas. Si bien la política educativa actual está basada en la calidad, la eficiencia y la competitividad, su finalidad está alineada a las demandas del mercado.

Sigue, más que nunca, vigente la lucha de las ciencias sociales y en particular de la antropología, de combatir la desigualdad social, la injusticia, el racismo y otros males de la sociedad que se han multiplicado como resultado del actual modelo de desarrollo capitalista.

Referencias citadas

Almeida, José. 1999. Identidades en el Ecuador, un balance antropológico. *Revista Cuadernos de Investigación*. (4): 13-73. PUCE.

Andrade, Susana. 2011. *La configuración y desarrollo de la antropología en el Ecuador*. Quito: Dirección de Investigación PUCE.

Andrade, Susana. 2012. *La antropología académica en el Ecuador*. Editorial Académica Española.

Arquetti, Eduardo. 2006. "How many centers and peripheries in anthropology?". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World anthropologies*. Oxford, RU: Berg Publishers.

Bustamante, Teodoro. 2007. “Cifras de la Escuela de Antropología” (manuscrito). Quito: PUCE.
Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. Peripheral anthropology versus Central anthropology. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2)-5(1): 10-30.
Caviedes, Mauricio. 2007. Antropología apócrifa y movimiento indígena. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 33-59.
Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton University Press.
Chalá, José. 2012. *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.
Degregori, Carlos y Pablo Sandoval. 2009. *Antropología y antropólogos en el Perú*. Lima: IEP.
Enríquez, Katterine (ed.). 2011. *La arqueología y la antropología en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
Escobar, Arturo. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo, el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
Escobar, Arturo. 3 de octubre de 2011. De las alternativas del desarrollo, a las alternativas al desarrollo, Foro sobre el desarrollo, Quito, FLACSO.
Falconí, Fánder, Ruthy Intriago y Juan Ponce. 2021. *Buena educación en Sudamérica (2000-2020)*. Quito: FLACSO.
Gudynas, Eduardo. 7 de octubre de 2011. “Los derechos de la naturaleza”. Ponencia presentada en el Seminario sobre los Derechos de la Naturaleza de FLACSO. Quito.
Guerrero, Patricio. 2010. *Corazonar, una antropología comprometida*. Quito: Abya-Yala.
Guerrero, Patricio. 2011. “Por una antropología del corazonar comprometida con la vida”. En: Katterine Enríquez (ed.), *La arqueología y la antropología en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
Hall, Stuart. 2013. *Sin garantías*. Quito: Corporación Editora Nacional.
Jimeno, Myriam. 1993. “La antropología en Colombia”. En: Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (coords.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México DF: UNAM.
Krotz, Esteban. 2006. “Mexican anthropology´s ongoing search for identity”. En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World anthropologies*. Oxford, RU: Berg Publishers.
Lins Ribeiro, Gustavo. 2006. “World anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of power”. En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World anthropologies*. Oxford, RU: Berg Publishers.
LOES. 2010. *Ley Orgánica de Educación Superior del Ecuador*. Registro Oficial nº 298.
Montero, María Luisa. 2010. El proceso de Bolonia y las nuevas competencias. *Revista Tejuelo*. (9): 19-37.
Moreno, Segundo. 2006. *Pensamiento antropológico* (tomo I y II). Quito: BCE; Corporación Editora Nacional.
Moreno, Segundo. 2009. “Antropología abierta, antropología ambigua: tendencias actuales de la antropología ecuatoriana”. En: Alejandro Diez (coord.),



La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas, pp. 205-218. Lima: PUCP; CISEPA.

Moya, Ruth. 1982. "Políticas estatales para la educación y la cultura frente a la población indígena". En: Autora (ed.), *Políticas estatales y población indígena*, pp. 303-353. Quito: Ministerio de Bienestar Social; Oficina de Asuntos Indígenas; Abya-Yala.

Peirano, Mariza. 1997. Onde está a Antropología? *Revista Mana*. 3(2): 67-102.

Restrepo, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Universidad del Cauca.

Sánchez Parga, José. 2010. *El oficio del antropólogo*. Quito: Abya-Yala.

Walsh, Catherine. 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito: Abya-Yala.

Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado y sociedad*. Quito: Abya-Yala.

Walsh, Catherine. 2012. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.

Miradas, líneas temáticas y genealogía conceptual de la antropología de la Amazonía ecuatoriana: hacia un estado de la cuestión

Ivette Vallejo[34] y Kati Álvarez[35]

Misioneros, expedicionarios y coleccionistas seguidos del americanismo con eje nórdico

La Amazonía desde los imaginarios de agentes coloniales, republicanos y otros, ha sido vista como espacio salvaje, contrario al desarrollo. Carecía de historia, a no ser por las historias de misiones, con su óptica civilizatoria. Entre la segunda mitad del XIX y principios0 del XX, naturalistas, viajeros y exploradores describían aspectos de las sociedades indígenas del noroeste amazónico. Era una región poco conocida, atravesada y reclutada para la extracción cauchera (Pineda 2005).

La literatura existente sobre las poblaciones amazónicas a inicios del siglo XX en el Ecuador proviene de cartas de viajeros, de naturalistas, hacendados, misioneros y alguna que otra autoridad estatal. En la mayoría de estos documentos se percibe cierta visión de las poblaciones originarias que respondía al paradigma positivista, expresado en esquemas clasificatorios evolucionistas, que ubicaban a las poblaciones desde la "más salvaje" a la "más civilizada", desde orientaciones que justificaban la necesidad de la "civilización" a través de la evangelización, y de la incorporación de las poblaciones al Estado nación, aún en ciernes.

Entre los años 20-30, en el siglo XX la Leonard Exploration Co. y la Royal Dutch Shell, Western abrían con la venia del Estado, esta región a los intereses globales

34 Doctora en Ciencias Sociales (UNB-Brasilia), máster en Antropología Social (CIESAS-México DF), profesora e investigadora en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador).

35 Doctora en Estudios Andinos (FLACSO-Ecuador), máster en Antropología (FLACSO-Ecuador), profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador.

del mercado de *commodities* a través de exploraciones sísmicas de petróleo, en lo posterior al auge cauchero que desde fines del XIX, arrancó poblaciones indígenas de sus territorialidades, generó nuevas configuraciones, desplazamientos y disminución demográfica por correrías y enfermedades introducidas.[36]

A la par del nuevo encuadre se podría ubicar el proyecto político de los orientalistas, con ideas de progreso, civilidad, integración de la Amazonía a la sociedad nacional. Se produjeron estudios económicos, de interés para la ciencia, teniendo un papel importante exploradores, naturalistas y geólogos. Más adelante, otros actores serían las misiones religiosas (católicas, evangélicas), las que además de sus labores evangelizadoras en su poder delegado por el Estado de integrar a las poblaciones indígenas, incidirían en la producción de conocimiento sobre la Amazonía.

Conforme señala Pineda (2005), las tendencias mundiales a inicios del siglo XX era recolectar la cultura material para enriquecer los museos y las colecciones. Es así que, la influencia de los paradigmas antropológicos, se dejaron ver en la recolección de objetos como en los estudios realizados por varios investigadores provenientes de Europa (suecos, franceses, ingleses) y por norteamericanos.

En lo que actualmente se conoce como Amazonía ecuatoriana en las primeras décadas del siglo XX se registra la presencia de tres investigadores. Entre 1901 a 1906 el francés y etnólogo Paúl Rivet, en 1916 el finlandés y etnólogo Rafael Karsten, discípulo del antropólogo sueco Erland Nordenskiold, y en 1931 el estadounidense Matthew Williams Stirling.

Paul Rivet fue el Fundador del Museo del Hombre y cumplió varias funciones en las nacientes instituciones etnológicas y antropológicas de su país. El estadounidense Stirling fue el primer antropólogo titular del Instituto Smithsoniano, que luego sería el director del Bureau of American Ethnology, influyente durante varios años. Hicieron estudios de grupos conocidos en aquel entonces como jíbaros. Sin duda, Paúl Rivet enriqueció su trayectoria individual al tener contacto con Federico Gonzáles Suárez. Los grandes campos del saber que abarcó tuvieron que ver con las lenguas aborígenes, la arqueología, la etnografía y la antropología física (antropometría).

En lo posterior los enfoques con los que antropólogos trabajaron se relacionaron con el americanismo en sus ejes nórdico, con Nordenskiold como el inspirador, aunque, surgieron críticas al enfoque e inspiraciones de otras tendencias, en especial, de Karsten y Williams.

---

36 Conforme a Rudel (1993), entre 1879 y 1912, con la fiebre del caucho, colonos peruanos se instalaron a lo largo de ríos en territorio ecuatoriano para la explotación de esta resina. La colonización de la región amazónica y el control del comercio se hizo por ciudadanos peruanos, especialmente durante el siglo XIX.

Se tiene que vislumbrar las primeras exploraciones y trabajos de campo, encuadradas en lineamientos de Pels y Salemink (2000) y Stocking (1993). Los nórdicos suecos tuvieron un rol protagónico en estudiar a los que para la época se atribuía como "pueblos primitivos" en sus estados de "salvajismo más puro". Estos autores anclaron su mirada en la alteridad étnica bajo la influencia de la teoría de la evolución.

Énfasis evolucionistas pusieron atención en las prácticas, creencias y en "las costumbres" de las denominadas para entonces "sociedades salvajes" (Leclerc 1973: 34-35), con la idea de que estas sociedades tendrían transformaciones en función de su futura integración a la sociedad nacional. La perspectiva de una evolución lineal, estaba presente.

En cuanto al método se acude a los cuestionarios y a los corresponsales en varias partes del mundo. Los escritos de aquella época son de corte literario y en Suecia se generalizaron las descripciones etnográficas "popularizadas". Los operadores conceptuales más visibles son la cultura material a través de la recolección destinada a los museos y colecciones, prácticas, creencias y costumbres "de sociedades salvajes". Además de la antropometría para medir "la civilización y el salvajismo".

Rafael Karsten, quien trabajó en el Ecuador entre 1916-1918 y 1928-1929, interesado en estudiar la cultura material e intelectual de los jíbaros, incluyó estudios de la religión, mitología y lenguaje. También realizó estudios con los/as kichwa del Napo. A pesar de haber sido pupilo de Nordenskiöld, tenía influencia de la escuela británica con respecto a las estadías en campo, aduciendo que "estas debían ser más largas para obtener un conocimiento a profundidad de la cultura, la cosmovisión y la religión indígena" (Salomaa 2002). Familiarizado con el empirismo facilitó el registro de la situación de los pueblos "primitivos" con el capitalismo "extractivo del caucho" y entre el etnógrafo y sus informantes. Se podría señalar que Karsten, reconoció la impronta de la historia del capitalismo en la Amazonía.

Historia y cultura, préstamos e influencias: el difusionismo en la Amazonía ecuatoriana

La fascinación por la cultura material de los grupos amazónicos continúa hasta entrados los años 50. De hecho, el museo amazónico creado y ubicado en la ciudad de Quito da cuenta del interés por recolectar objetos de la cultura shuar; tarea que inicia monseñor Cándido Rada, obispo salesiano chileno, en 1954; luego Lino Rampon y Siro Pellizaro quienes recorrieron la zona shuar en búsqueda de objetos de cultura material (Orbe y Márquez 2003). La característica de este museo es que su curación en el área arqueológica gira en torno a la premisa de que los objetos encontrados, principalmente las cerámicas demuestran que hubo

sucesivas migraciones. En este sentido, los shuar habrían ocupado el valle del Upano tardíamente.

Las pruebas arqueológicas indicaron que el área estuvo habitada por poblaciones alfareras hace más de 2500 años, sin embargo, datos obtenidos en 1957 afirman que existieron diferentes conjuntos de cerámica en asociación con el carbón vegetal, que bajo la acción del radio de carbono proporcionaron datos cronológicos de 609 a. C. y de 1041 d. C. (Harner 1994 en Orbe y Márquez 2003: 11).

El padre Pedro Porras, sacerdote josefino y arqueólogo, realizó algunos trabajos de arqueología en el sector de Baeza en 1958; pero antes, hacia 1956, el historiador alemán Udo Oberem (1980) llevó a efecto una investigación pormenorizada utilizando documentación tanto nacional como española. Los dos nos presentan una descripción de cómo eran los/as quijos.

El padre Porras aborda la historia de Baeza a través de la genealogía de la arqueología de ahí su obra *Historia y arqueología de la ciudad española de Baeza de los Quijos*. De igual manera, está la obra *Contribución al estudio de la arqueología e historia de los valles Quijos y Misahualli Alto Napo* en la región oriental del Ecuador, entre muchas más. En lo que respecta a la cultura del Upano, Porras defiende la teoría de que es el origen de la cultura machalilla e incluso de la Chavín en Perú; también, según él, la cultura cosanga dio origen a la de Panzaleo y Píllaro. El aporte de Porras (1987) más adelante será clave en señalar evidencia arqueológica en forma de vías de comunicación, plazas, montículos y plataformas de tierra que sugieren la presencia de sociedades estructuradas en centros urbanos densamente poblados en la región centro-amazónica del Ecuador, convergiendo con Salazar (1998).

De su lado, Udo Oberem es quien contribuye a la etnohistoria del Ecuador. Se destaca la corrección unilateral de la historiografía tradicional. Utiliza métodos y fundamentos de la etnología. Aborda a los omaguas del río Napo y dilucida la historia de las migraciones indígenas por tres siglos (Moreno y Oberem 1981). Con respecto a los quijos, Oberem (1980) habla de la transculturación en los quijos, entendida como un cambio de la cultura desde el siglo XVI a través de acontecimientos históricos.

El difusionismo tiene dos corrientes principales: la inglesa y la alemana. La primera asociada a los trabajos de Rivers, así como de G. E. Smith (1871-1937). La segunda, con Grabner y Schmidt, y sus argumentos consistentes en que existían unos focos primitivos de difusión. Mientras más antiguos, más posibilidad de difusión. Todos —Cándido Rada, Lino Rampon, el padre Porras y Oberem— manifiestan un abordaje conceptual desde las migraciones, las prestaciones y difusiones culturales, así como la transculturación a través de los acontecimientos históricos. En cuanto al método, al realizar un trabajo genealógico en cuanto a la arqueología (Porras) y

etnográfico-etnohistórico (Oberem) consideran la historia de larga duración, por lo cual, su trabajo hacia el ámbito documental a nivel nacional y en España es amplio.

Pasos al particularismo histórico

Matthew Williams Stirling, en la década del 30, se dedicó a investigar sobre la historia y etnografía material de los denominados *jíbaros*; que estaría relacionado con los shuar, achuar, shiwiar. Presenta ciertos tintes del particularismo histórico al aplicar el método inductivo, muy propio de Franz Boas (1947) y su escuela. Da cuenta de su trayectoria histórica, sin subsumirla en una narrativa general de la evolución de la humanidad. En su trabajo se observa una cierta reconstrucción histórica de la cultura en base a documentos y trabajo de campo.

El particularismo histórico se distancia del evolucionismo en su análisis lineal de la historia de la humanidad; y del difusionismo que pauta formas de difusión desde áreas núcleo de cultura, a partir del análisis de rasgos culturales. Stirling trató de mirar la pluralidad de trayectorias, en sus propias singularidades. Otro elemento a considerar es con respecto a la antropología física, asumió una crítica radical al racismo científico en tanto este procuraba establecer una relación entre raza y cultura, entre salvajismo-barbarie-civilización. Con incidencia del relativismo cultural, postulado del particularismo histórico, se pasó a abordar las sociedades amazónicas sosteniendo que no existen culturas superiores a otras; sino que cada cultura es valorable en sus propios términos.

En general, la versión histórica cultural hasta mediados del siglo XX osciló entre el diacronismo y sincronismo de las culturas. Influenciados por el evolucionismo, el difusionismo y el particularismo histórico, "combinando en sus investigaciones métodos geográficos, etnográficos y arqueológicos y lingüísticos" (Lindberg 2008). El resultado fue un conjunto de miradas caracterizadas principalmente por una óptica civilizatoria, y, al final de los 40 por cierta denuncia de las condiciones de las poblaciones indígenas.

Producción de conocimiento desde agentes misioneros e institutos de investigación: conducción hacia la modernización e integración de poblaciones

Entre las décadas del 50 y 60 del siglo XX, dentro de un encuadre funcionalista malinowskiano, se expresó en el énfasis etnográfico y el trabajo de campo prolongado, que cuajó en las miradas misioneras sobre la Amazonía y de institutos de investigación emergentes en el Ecuador. Encuadre que influyó en los énfasis puestos en la vida tradicional, organización social, equipo material y creencias

(mitologías), lenguas, con un interés puesto en la interrelación de todos los componentes o dimensiones culturales; considerándolas parte de sistemas cerrados. Se prescindió del estudio de lo político y hubo un vacío en contextualizar las dinámicas socioeconómicas, que ocurrían en la sociedad envolvente.

La misión salesiana tuvo un sitial desde los años 50-60 en la producción de conocimiento sobre los pueblos indígenas. Su trabajo con los/as shuar "se centró en la compilación de diccionarios y colecciones de mitos y costumbres (Pelizzaro 1990) para comprender mejor cómo transformar esta cultura" (Martínez Novo 2007: 342). Se avizora el interés de analizar la cultura y las lenguas, construcción de identidades, historia de las migraciones, transfiguraciones o cambios culturales. En este punto destacar las reflexiones de la Iglesia, principalmente de salesianos y jesuitas sobre la adaptación cultural, seguramente importante en procesos de evangelización. En muchos de estos estudios se visibilizan criterios coloniales sobre poblaciones "salvajes".

Dentro de las misiones evangélicas, cabe mencionar los estudios antropológicos y lingüísticos efectuados por parte del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que, en un primer contrato, debe coordinar su trabajo con el Instituto Ecuatoriano de Antropología (Flores 2017). Su trabajo se efectuó desde un interés por el conocimiento y estudio de las lenguas indígenas, operativo para la traducción de la Biblia a varias de ellas, desde la óptica del interés misional. Efectuaron un minucioso registro de lo considerado como "tradicional", que se consideraba en inminente desaparición por el avance del desarrollo.

La década de los 60 se caracteriza por una mirada de la Amazonía desde la competencia entre las Iglesias católicas y evangélicas por la conducción de las poblaciones amazónicas hacia la modernidad, conjugando criterios de soberanía, patriotismo y la inserción al Estado. Sin duda, aspectos como la primera Reforma Agraria, la tensión agraria en la Sierra y la temida avanzada del "socialismo cubano y del comunismo", provocaron que se discuta sobre el peligro de la desaparición de la vida tradicional y de la aculturación indígena, y se incentive por parte del Estado programas de salud y educación e investigaciones por parte de las Iglesias. A esto se suma la visión de desarrollo vinculada con el cambio de uso de suelos y el aumento de la colonización, especialmente al sur de la Amazonía, y al norte el creciente interés por la explotación petrolera. Se destacan los trabajos de investigación lingüística, antropológica, sociológica y agropecuaria, además del estreno de modelos educativos por parte del ILV y las investigaciones de los salesianos con respecto a la sedentarización de los shuar en centros, la incorporación de la ganadería y pastizales, reflexiones sobre las especies endémicas, modelos de habitabilidad y otros.

Con respecto al ILV y como señala Flores (2017), aparecerá en documentos legales como brazo académico-lingüístico de la Universidad de Oklahoma. El Estado

reconocía su aporte, como servicios en el ramo de investigaciones indígenas ecuatorianas. Le insta a trabajar en estudio de lenguas aborígenes, con su sistema fonético y morfológico; recopilación de vocabularios; estudio comparativo y catalogación de lenguas aborígenes, grabación de discos en cada idioma de las voces de agrupaciones indígenas; recopilación de datos antropológicos; compilación de datos de hierbas medicinales; datos curativos y en general recopilación del folklor regional. Para esto tendría colaboración de Instituto Nacional de Antropología.

En un segundo contrato, realizado en 1971, el Estado ecuatoriano menciona la importancia del ILV en el ramo de la investigación lingüística, y de la civilización y educación de las comunidades indígenas del país. Se mantiene el énfasis previo, incorporando la recopilación de datos antropológicos, compilación de ritos especiales. El ILV colaboraría según se establece, con el Instituto Indigenista Nacional e Interamericano y el Instituto Nacional de Antropología (Flores 2017). Se trabajó en un inicio con 11 grupos étnico lingüísticos en la base de Limoncocha. El mecanismo fue contratar traductores, incentivar el asentamiento alrededor del campamento, alfabetizar (en español) y enseñar oficios como carpintería o mecánica (Grefa 1984).

En términos antropológicos, el ILV estudió aspectos culturales, transculturación violenta y cambios socioculturales de la Modernidad de los grupos: A'i Cofán, Siona, Siecopai, Waorani, Shuar, Achuar y Kichwa (Fuentes 1997). Con los/as waorani además antropología física (Yost 1976). Ahora bien, como menciona Cuesta (1999), el trabajo del ILV, también de misioneros católicos, en la información etnográfica conseguida se mantendría gran parte en reserva, rodeando para el caso de los/as waorani de un velo de misterio.

Mientras las misiones religiosas católicas dentro de sus jurisdicciones se sumaron a este proyecto de integración a la modernidad y al Estado en abrir escuelas, talleres, hospitales, producciones agrícolas en miras de "civilizar" a las poblaciones. Las reflexiones de varias de las misiones fueron, como en el caso de los capuchinos, denunciar la esclavitud de las haciendas en la Amazonía (caso Napo), el concierto al patrón blanco, la estructura feudal y semifeudal de seglares, Iglesia y autoridad civil. En esta década se crea el Centro de Investigaciones de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME) y el Centro de Investigación y Formación de Líderes. Misiones como la de los salesianos continuaron con estudios sobre la historia de Macas y otros temas.

Por otra parte, señalar el rol del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía principalmente a finales de la década del 60, en el que los esposos Costales hasta los 70 propiciaron investigaciones con los kichwa del Coca y del Napo, en temas relacionados con recursos naturales y medios de subsistencia, recursos humanos, demografía y aspectos de la cultura espiritual.

Varios paradigmas convergentes (ecología cultural, estructural-funcionalismo y estructuralismo): la adaptación, la organización social y la esfera de lo sociolingüístico, entre los 60 y 70

El entendimiento de la relación entre las poblaciones indígenas y su entorno, con las especificidades de su composición biofísica, así como el abordaje de la adaptación, tienen contribuciones en la Antropología hecha en Ecuador, en que se pueden señalar influjos de la ecología cultural (Julian Steward, Vayda, Rappaport) y de los parámetros del *Handbook of South American Indians* (1949). Trabajos de Betty Meggers (1973) y Evans y Meggers (1968), de la Baja Amazonía alineados a los estudios de ecología cultural, resaltaron las capacidades de adaptación de los pueblos indígenas amazónicos a ecosistemas frágiles, traspasando aquellas miradas previas que hablaban de involución cultural, escasa capacidad del bosque para sostener sociedades complejas. Este abordaje de la especificidad de los contextos amazónicos haría mella entre los años 60-70-80 y seguirían siendo revisados más adelante, en la formación de antropólogas y antropólogos en Ecuador, en la carrera abierta en la Pontifica Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Cabe resaltar que Lathrap (1970) y Meggers (1973) habían descrito la fragilidad de los sistemas del neotrópico y de los efectos devastadores, de ruptura de los equilibrios logrados entre las poblaciones amazónicas y su entorno, que tenían los megaproyectos de desarrollo, construcción de ejes viales y colonización.

Pineda (2005) señala que el interés antropológico para entonces estaría puesto en rescatar para la ciencia las culturas en peligro de extinción cultural y biológica. En términos generales, hubo incidencia de Gerardo Reichel Dolmatoff (1967) y Alissa Dussán de Reichel (1965), quienes resaltaban la necesidad de trabajos de campo ante la amenaza de procesos de aculturación, procesos de cambio e incidencia del contacto con el mundo de los blancos.

Según Pineda (2005), hubo entre los 60 y 70 también un predominio del estilo estructural-funcionalista (inglés africanista), con descripciones de la vida tradicional, descendencia, organización social de los pueblos amazónicos. A fines de los 60, 70 y 80, así mismo el influjo levistraussiano-estructuralista, puesto en el estudio de sistemas de alianza en la organización social y parentesco; exogamia lingüística y estudios sobre mitologías.

En la Amazonía ecuatoriana estudios clásicos sobre la estructura social y la cultura indígena fueron realizados, conducidos por antropólogos franceses, británicos, inspirados en el funcionalismo y en el estructuralismo levistraussiano. Construyeron etnografías con base en el lugar (*place-based ethnographies*) con un foco cosmológico fuerte, cubriendo distintos aspectos de la vida social nativa. Para los/as amazonistas, entender la cultura indígena era un fin en sí mismo (Cepek 2012), ahora bien, la alta

concentración y énfasis en la cultura se efectuó a expensas de un entendimiento de la historia y de lo político.

Abordajes neomarxistas: conexiones globales, integración al mercado-Estado y transformaciones territoriales

En la década de los 70 ingresa con fuerza el neomarxismo, en las variantes del análisis del sistema-mundo capitalista (Wallerstein 1979), los análisis de las conexiones y articulaciones entre lo local y lo global (Wolf 1982) y con una naciente ecología política que incorpora preocupaciones de la economía política, se procura entender las dinámicas que se producían en la Amazonía, con su inserción en contextos globales. El influjo de la teoría de la dependencia, fue también importante; no obstante, los estudios de relaciones interétnicas precedieron (Martínez Novo 2007).

Estos influjos, renovaron el pensamiento histórico que incidirá en antropologías nacionales que tomando distancia del enfoque sincrónico de antropólogos extranjeros (Pineda 2005) tendrán nuevos referentes.[37] Una buena parte de la Antropología amazónica en el Ecuador describe y analizar la irrupción del extractivismo petrolero, la ampliación de la frontera agrícola, turismo, evangelismo y colonización, con efectos en dinámicas demográficas, territoriales, transformaciones ambientales, en la organización social y en lo político. Las categorías de clase y etnia se juntaron en las reflexiones, y se incorpora el análisis en términos de modo de producción y formación económica social.

En la naciente Escuela de Antropología de la PUCE, el interés por la Amazonía se dejó ver en investigaciones "sobre la articulación del Oriente y los procesos de colonización y penetración estatal y capitalista" (Salazar 1981; Bustamante 1988). A criterio de Carmen Martínez Novo (2007), Bustamante interpretó el tema de la violencia no como característica inherente a los grupos amazónicos sino como respuesta a la colonización. Así mismo, interpretó la formación de la Federación Shuar como un proceso moderno de etnogénesis, en reacción a la colonización del Oriente, que presentaba paradojas.

Whitten Norman (1976, 1985) fue pionero en abordar el tema de la adaptabilidad cultural, supervivencia e imaginería ecológica de los/as canelos kichwa en la Alta Amazonía. Contextualiza las transformaciones, desde los años 30 derivados de la exploración sísmica temprana, el desarrollo de plantaciones (caña de azúcar) y consecuente colonización en adelante en Pastaza hacia los 50; el retorno de exploraciones petroleras en 60 y 70; las presiones y desplazamiento de población indígena cerca del Puyo y reasentamientos en las selvas. Reconoce capacidades

37 En Colombia, una obra culmen en esta perspectiva fue la de Stefano Varesse (1968), *La sal de los cerros*, sobre los campa de la Ceja peruana.

canelo, en transitar entre el mundo del Estado y la sociedad blanco-mestiza nacional y a la vez mantener las destrezas del manejo de su mundo selvático; en la conjugación entre ser *sacha runa* (gente/persona de la selva) con la capacidad de relacionarse con las entidades regentes del bosque (*supai*), tener cierto grado de control sobre sí mismos, sobre eventos sociales y la naturaleza; en un mundo animista en el que todo tiene *aya* (alma o espíritu) y en donde las relaciones entre personas, objetos y otros seres es postulada a partir de sus espíritus. Y ser *alli runa* (civilizado), con habilidades de interacción con administradores, planificadores, actores del desarrollo, colonos, comerciantes y evangelistas.

Lo evocado en la cerámica y en el chamanismo canelo-kichwa, según Whitten (1976, 1985), proporciona un conjunto de metáforas de protesta ritual y sociopolítica, con dos propiedades: la de afirmación cultural y la de resistencia. La imaginería Amazsanga-Nunkui-Sungui (todos/as entidades regentoras) de espacios terrestres, de las *chakras* o agroecosistemas y de los mundos acuáticos, promueve continuidad y discontinuidad, a través del cambio, dentro de una flexibilidad cosmológica. La estructura de ideas se envuelve e intersecta con una relación flexible humano-animal, humano-planta, acción ceremonial y política.

En similar sentido, cabe resaltar el trabajo de Anne Christine Taylor (1993), quien describe al pueblo achuar como cazadores, recolectores y horticultores, ubicados en las áreas alcanzadas por pioneros, involucrados particularmente en Perú en relaciones de peonaje por deudas con comerciantes mestizos y comerciantes de madera con incidencia de misiones desde los 60. A pesar de villas nucleadas creadas por misioneros y de las presiones del encuadre nacional, seguían viviendo en asentamientos dispersos de dos o tres unidades domésticas polígínicas; mantenían enraizamientos en una red territorializada de intercambios matrimoniales entre eminentes o *kakaram*; con clústeres de matrimonios de primos cruzados; relaciones de intercambios de bienes y participación en rituales e incluso aún con guerras intertribales que continuaban hacia los 80.

Más adelante, académicos norteamericanos antropólogos se enfocarían en la situación contemporánea política, el activismo indígena amazónico, con una atención a lo político desde una teoría postestructural y desde una antropología crítica, desde 1980 y 1990, con trabajos de etnografía multisituada que ya no ponen el énfasis, como otrora, en estudios completos enciclopédicos que retraten toda la cultura indígena; sino que resaltan entramados político-económicos, colonialismos internos y conexiones globales. Ponen énfasis en las experiencias estructurantes (Cepek 2012); analizan la acción económica-política-cultural global a través de etnografías con base en el lugar.

En esta línea Wassertrom y Southgate (2013) analizan el papel que las empresas petroleras tuvieron como gestoras de infraestructura vial en la región amazónica el papel protagónico de la Shell en el desarrollo urbanístico y de construcción de ejes viales en la Amazonía central del Ecuador. Así en la década de 1940, construyó la

carretera Puyo-Ambato, además del aeropuerto en la localidad de Shell-Mera; a la par de una red de vías menores de acceso a diferentes áreas de la selva. Durante la década del 70, Texaco construye la vía Quito-Lago Agrio e infraestructura vial adicional incluyendo el aeropuerto de Lago Agrio; todo ello dentro de una política nacional que aprovechaba la presencia de estas empresas para generar medios de colonización amazónica.

Cabe señalar el trabajo de Rubenstein (2005), quien explora las estrategias cambiantes de los misioneros salesianos entre los/as indígenas shuar de la Amazonía ecuatoriana; la influencia misionera y las escuelas de misión creadas, que funcionaban con internamiento emprendieron la creación de centros, después asociaciones. Analiza los procesos de transformación que llevaron a expandir lazos de interacción más allá de lo local, generación de nuevas identidades y racionalidades modernas a partir de la implementación por misioneros de almacenes, escuelas y clínicas. Señala que la formación de la Federación Shuar es a la vez la historia de la incorporación de los/as shuar en el Estado ecuatoriano, que marca una manera de extensión de las influencias del Estado y de sus formas administrativas.

Otros autores que han trabajado sobre cambios en las estrategias económicas en la Amazonía son Bolier *et al*. (2014), que con metodologías cualitativas y cuantitativas analizan las situaciones en el norte de la Amazonía, incluyendo a colonos migrantes, la transición de ingreso agrícola a ingreso no agrícola, las fuentes de empleo en compañías petroleras, comercio de productos agrícolas y no agrícolas. Describen a la población colona como principal agente de cambio en el uso del suelo, conversión de bosque a tierra para agricultura, a partir de los 70, cuando se aceleró la deforestación por ampliación de la frontera agrícola, el extractivismo petrolero, la construcción de carreteras.

Macdonalde Theodore (1997), de escuela norteamericana, efectúa contribuciones con su estudio sobre los/as quijos-kichwa del alto río Napo, los cambios económicos y sociales acelerados que experimentaron cerca al río Arajuno, en las estribaciones andinas hacia el río Napo, en Pasu Urcu. Analiza dos modos de producción, uno centrado en subsistencia basado en lazos de parentesco horizontales y el otro de producción orientada al mercado en que se dan relaciones verticales y asimétricas; el primero llega a ser subordinado por el otro. De una economía de subsistencia (caza, pesca, horticultura) en una zona aluvial adyacente al río, antes de la mitad de la década del 70 en un área delimitada por la ubicación de espíritus (*supai*) y de su nucleamiento residencial familiar en torno a torno a un *yachak* poderoso; pasan los/as quijos a experimentar cambios ligados a la llegada de la colonización, conversión de bosques en potreros y se insertan en el cuidado de ganado. A todo esto, el punto de quiebre es la Reforma Agraria que divide la tierra en lotes individuales.

En su análisis y metodología se conjuga una consideración de los sistemas sociales abiertos desde el influjo de la ecología cultural, cruzada con análisis cibernético

(Bateson 1972), que visualiza los estímulos que el sistema social recibe, respuestas internas y reajustes adaptativos; también reflexiones del análisis marxista sobre formaciones y cambios sociales, siguiendo a Godelier (1977). Dialogan también con Sahlins (1976) para indicar que los esquemas simbólicos tienen su dinamismo y no solo están determinados por coacciones materiales y el ambiente. Los quijos-kichwa pese a los cambios logran tener una persistencia en su sistema lógico-simbólico.

Enlace estructuralista y del marxismo estructural y el paso al giro ontológico

Dentro del encuadre estructuralista, en diálogo con el marxismo estructural, se ubica a Philippe Descola con su obra *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (1996), resultado de una investigación etnográfica a fines de los 70. Venciendo los obstáculos del dualismo naturaleza-cultura, que irá hilando el paso al giro ontológico en la antropología, describe y analiza un sistema de socialización de la naturaleza, en que se mezclan eficacia técnica y simbólica. Considerando que la superestructura puede funcionar también como relaciones de producción estudia los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan. Da importancia a la *praxis* en que se entremezclan aspectos materiales y mentales.

Existen emparejamientos con el mundo natural, dice el antropólogo francés, "la naturaleza no es pues ni domesticada ni domesticable, es simplemente doméstica" (Descola 1996: 433), no es un universo incontrolado de espontaneidad vegetal. Es una plantación sobrehumana, con lógicas distintas de las que gobiernan la vida de los huertos. En su trabajo resalta que no hay mundos irreductiblemente opuestos, el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal; existe correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los modos de tratamiento del prójimo; una relación de maternidad consanguínea ejercida por las mujeres shuar sobre las plantas cultivadas; y una relación de afinidad entre los hombres shuar y los animales en la cacería.

La inclusión de plantas dentro de una sistemática indígena no está ligada a criterios estrictamente utilitaristas, y hasta aquellas que podrían no ser útiles igual están dotadas de nombre propio. La etnociencia achuar no está tampoco regida por objetivos utilitaristas en la nominación de la fauna. Tienen variadas categorías en que organizan el mundo animal. Todos los seres de la naturaleza poseen algunos atributos de la humanidad; las leyes que los rigen son casi idénticas a la sociedad civil. Animales, planas, meteoros al igual que los humanos son personas (*aens*) dotados de un alma (*wakan*) y de una vida autónoma; pero solo los humanos son personas completas (*penke antes*). No siempre fue así en tiempos míticos, los seres de la naturaleza también tenían apariencia humana. La mitología achuar tiene

relatos de las condiciones en que seres de la naturaleza adquirieron su apariencia actual. Se pasa de lo indiferenciado a lo diferenciado. Antaño los animales eran personas "como nosotros". Hay viajes del alma que se realizan en el transcurso de los sueños, mediante trances inducidos con *maikiwa* y *natem*.

Describe al mundo de los huertos como un espacio sustraído temporariamente de la selva, conformado por un ecosistema artificial que es, no obstante, un modelo reducido de la selva, lugar de una consanguinidad putativa, hogar cotidiano también de maternidad efectiva. En ella Nunki —espíritu tutelar, creadora y la madre de las plantas cultivadas— se relaciona con la mujer horticultora, con facultades de mantener una autonomía individualizada en su práctica simbólica. Usar bien los cantos (*anent*), los amuletos y auxiliares de Nunkui pueden ser requisitos para una práctica eficaz de la horticultura. Dentro de la asociación entre las mujeres achuar y las plantas que cría y hace vivir, como proyección pública de su personalidad y cualidades, la mandioca está rodeada de precauciones rituales.

Asimismo, la selva es descrita por Descola como gran huerto salvaje de conjunción en que tiene lugar la cacería y la guerra. Para una caza eficaz los hombres deben establecer relaciones con los espíritus que la controlan según un principio de connivencia. Tiene que relacionarse, siguiendo reglas, con las madres de la caza (*kuntiniu nukuru*) y los protectores de la caza (Shaam, Amasank y Jurijuri). Los ríos son hábitat de seres ocultos a la vista de los hombres, "seres del agua" (*entsaya ent*) de naturaleza antitética a los humanos y a los seres de la selva. Habla Descola de la procura de un estado de equilibrio (*shiir waras*) que lo traduce como bienvivir, esto se logra con la paz doméstica, dentro de un microcosmos. Con el otro la relación está mediatizada por la guerra.

La antropóloga ecuatoriana María Antonieta Guzmán (1997), dentro de un abordaje ontológico animista, analiza así mismo las relaciones que las mujeres canelos-kichwa mantienen con las plantas cultivadas en sus huertas (*chakra*), las relaciones de consanguinidad entabladas con cultígenos, principalmente la yuca. Para que la sangre no beba la sangre de los/as hijos, toda una parafernalia ritual tiene que ser ejecutada.

Laura Rival, antropóloga de Oxford, de tradición francesa e inglesa ha generado grandes contribuciones también a la antropología hecha en la Amazonía ecuatoriana, en lo que respecta a las/os waorani. En varios de sus textos ha reflexionado sobre su integración a la sociedad nacional, a las nuevas formas de identidad; las transformaciones en el ámbito educativo. El trabajo que subrayamos (Rival 2004), es el de la perspectiva waorani acerca del crecimiento de las plantas. Afirma que los/as waoani son más cazadores-recolectores, que horticultores, por lo que dedican tiempo a merodear, explorar el bosque de forma minuciosa. Prestan atención al crecimiento, edad de los árboles y ciertas plantas. El crecimiento es una noción primordial waorani. Sus huertos de chontaduro tienen origen en relaciones

simbióticas perpetradas por el consumo. El crecimiento pertenece a la esfera del saber práctico. El interés por el crecimiento no es pragmático, sino de deleite estético; así mismo despiertan el interés por el crecimiento humano y la adquisición de autonomía. Así comprueban el grado de madurez de árboles frutales, de monas preñadas, nidos de aves.

Katy Álvarez (2011), antropóloga ecuatoriana, influida por amazonistas franceses, brasileños y peruanos, trabaja desde el perspectivismo amazónico y el multinaturalismo, temas como la muerte, la fabricación de cuerpos y territorios, territorialidades, literacidades vernáculas y microhistoria. Sigue la tradición de la escuela norteamericana en cuanto al trabajo etnográfico sostenido.

Rosa Vacacela (2007), antropóloga del pueblo saraguro, dentro de un compartir activo de investigación-acción-comprometida con kichwa (napo runa, canelos y sarayaku runa) reterritorializados/as en comunidades de la cuenca baja del Curaray en Pastaza, aborda el *sumak allpa* (tierra sin mal), el *sumak kawsai* (vida en armonía) y los sistemas ancestrales de gestión del territorio de varios subecosistemas amazónicos de bosque (*sacha*) y agua (*yaku*), analizados y descritos desde categorías nativas. La categoría *kawsak* es enfatizada como alusión a lo bueno y abundante en vida; aquello que está en plenitud, sin daño, sin contaminación. En el Kawsak Sacha está la morada de Amazanga, que cuida todas las vidas del bosque, los animales y enseña a cazar a los hombres, sin explotar. El Kawsak Yaku son los grandes ríos y lagunas con abundancia. Yaku Mama, la protectora de la riqueza de los peces; Yaku Runa, mientras tanto habita en las profundidades de las aguas. Distingue los agroecosistemas *chakra-ushun-purun*, como un continuum de distintas fases de manejo, que permiten una diversidad de cultígenos, necesarios a la economía de los grupos familiares (*ayllu*).

Otra autora, Anne-Gäel Bilhaut (2011), antropóloga francesa desde hace varios años residente en Ecuador, ha continuado con una tradición etnográfica amazonista iniciada por Descola y Anne Christine Taylor. Su obra *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía* hace parte del giro ontológico, al profundizar en las nociones de persona de los/as zápara en Pastaza, que incluyen como tal a espíritus, vegetales, animales y otros objetos como los minerales, dotados al igual que los humanos de alma. Se posee dos almas, la *kikin alma* (principal alma) y la *ayak alma* (la sombra o reflejo de la persona). Menciona que para los/as zápara en el transcurso de la vida se adquiere almas suplementarias, auxiliares que pueden provenir de animales u otros. La posesión de las dos almas y la introducción del saber-soñar son las constantes de su corporalidad.

Se asienta la obra de Bilhaut en el mundo de lo onírico como parte de procesos de etnificación y de patrimonialización. Profundiza en el papel de los sueños como orientadores de interacciones que trascienden el ámbito cotidiano en lo local para articularse con dinámicas nacionales y globales, que se han activado a partir de su

proceso de etnogénesis, revitalización e identidad cultural, a inicios del siglo XXI.[38] Describe lo onírico como no desgajado del mundo de las interacciones globales, de las presiones del extractivismo sobre territorio zápara y su cultura. Los sueños son canal de comunicación social y parte de la reconstrucción patrimonial zápara; les permite encontrarse con ancestros, procesar las dinámicas históricas sufridas, su construcción identitaria contemporánea, en la salvaguarda de su cultura. A través de los sueños dos hermanos líderes zápara (un hombre y una mujer) interlocutores centrales de estudio, logran reconstruir la memoria, inventarían su identidad original y tradición, afianzando elementos "para reclamar una inscripción territorial y una indigeneidad propia […] siendo ellos mismos los performers" (Bilhaut 2011: 47). Algo interesante del trabajo etnográfico de Bilhaut es ir más allá del *locus* territorial local comunitario, en un acompañamiento a sus interlocutores incluso en Europa, en sus itinerarios políticos de autorrepresentación.

Los abordajes postestructurales

Dentro de trabajos etnográficos que se pueden ubicar en un postestructuralismo, confluyen aquellos que detallan los dispositivos y genealogías del poder que modelan la vida indígena y de otras poblaciones. En ellos las gubernamentalidades soberana y disciplinaria se conjugan, moldeando subjetividades.

Muratorio (1996, 1998), antropóloga argentina, en su trayectoria en el Ecuador dejó aportes en los estudios amazónicos para abordar la producción de imaginarios sobre la Amazonía. También se adentra con énfasis en la microhistoria y etnohistoria, en mostrar las autorrepresentaciones y lecturas indígenas sobre los procesos económicos y políticos en que han estado insertos. En su clásico *Rukuyaya Alonso y la historia del Alto Napo*, a través de una historia de vida, profundiza en la historia social de los/as napo runa que de cargueros de blancos, pasaron a ser peones de hacienda, trocheros en las iniciales exploraciones petroleras; una historia marcada por dinámicas de subordinación. Las formas de peonaje marcaron las dinámicas de las haciendas en la Amazonía, en que la venta de mercancías (armas, herramientas, comida, vestido) debían ser pagados por los peones trabajadores indígenas con trabajo o productos en especie. Después se da un proceso de proletarización temprana de hombres napo runa y de Pastaza, cuando ingresa la Royal Dutch Shell a realizar exploración

38 La nacionalidad zápara sobreviviente del caucho desde 1860 cuando explotadores llegaron al Tigre, Curaray y Napo, estuvo sumergida en un proceso de kichwización y de transculturación de sus identidades, declarados extintos a mediados de los 70 por antropólogos ecuatorianos, dice Bilahut (2011). Iiciarían un proceso de etnogénesis, cuando en 2001 cuatro pueblos del río Conambo, afiliados a la Asociación Zápara de Pastaza (ANAZPA) lograron hacerse visibles. Esta dinámica les valdría la obtención del reconocimiento de su lengua como patrimonio oral e inmaterial de la humanidad en 2001. En lo posterior han adoptado distintos nombres; en tensión con otros grupos familiares zápara (en alianzas matrimoniales con andoa, achuar), que a su vez han conformado otras organizaciones en el territorio.

sísmica introduciendo el pago de salarios a indígenas. Esto les facilitaría el pago de sus deudas a hacendados.

Pueden citarse trabajos de antropólogos/as ecuatorianos como Trujillo y Cuesta (1999), Erika Troncoso (1999) y Carmen Barrera (1999), que analizan en los primeros el salto a la modernidad de los/as waorani, a partir de la intervención de misioneros y actividades extractivas del petróleo; las políticas de relaciones comunitarias de la transnacional Maxus en salud, educación, infraestructura comunitaria, que confluirían en los 80 en transformarlos de "estigmatizados salvajes", en "salvajes modernos"; y la segunda y tercera autoras, el cambio de los shuar, de "reductores de cabeza" a "buenos salvajes modernos", de "guerreros valientes" a "pauperizados", en el Transkutuku. Trujillo (1999) describe cómo waorani, con su fama de guerreros fueron hacinados, vencidos, colonizadas sus mentes y recluidos en un pequeño espacio territorial (protectorado) con el influjo del ILV, mientras se despoblaban inmensas zonas de bosque húmedo tropical de su territorialidad, en el apuntalamiento del proyecto petrolero en marcha en el Yasuní. Después describe el ingreso de Texaco en zona waorani en los 80 y la agresiva construcción de la vía Auca, ligando infraestructura vial con la producción petrolera, lo que daría pie a la colonización de campesinos y de indígenas shuar y kichwa. Hace mención a una guerra silenciosa y de baja intensidad que ha enfrentado a waorani y cowori, incluidos kichwa, conforme avanzaba la colonización y apertura de carreteras que desplazó a los primeros, de la ribera sur del Napo.

Trujillo y Cuesta (1999) hablan del protectorado como zona de protección que devolvió a una sociedad anómala a su constitución, a un cauce de gubernamentalidad, a una "humanización" y "proceso civilizatorio" con efectos en aumento de su tasa poblacional, disminución de morbilidad infantil; cuestiones que habría delimitado una "ruta hacia la modernidad del pueblo waorani" (1999: 60). Los misioneros habrían acabado con las incursiones lanceras a asentamientos kichwa y las guerras internas; pero así miso abrieron el camino para corporaciones petroleras. Todo ello al ritmo del proyecto político de más envergadura del país, la actividad petrolera; lo que requirió de un proceso normatizador desarrollista, que ejerció una gubernamentalidad de la población waorani, con una multiplicaidad de dispositivos de gobierno sobre la población.

Cuesta (1999) explica la conformación de la organización ONHAE, a inicios de los 90, como expresión de la necesidad del Estado y la transnacional Maxus de institucionalizar a la etnia para tener un interlocutor visible de representación para las negociaciones conforme avanzaba el proyecto extractivo en el Yasuní. La industria petrolera y la Maxus construye la imagen de los/as waorani como etnia inserta en el universo del reconocimiento político por parte de organizaciones indígenas, el Estado, organizaciones internacionales. ONHAE convertido en actor gravitante de la penetración de la industria petrolera.

Troncoso (1999) plantea que los/as shuar aparecían en las representaciones nacionales y a nivel internacional como como salvajes (reductores de cabeza), habitando un infierno verde en la provincia de Morona Santiago al oriente de la cordillera del Kutukú, en el valle del Upano y el Transkutukú. En el XIX ingresa la misión salesiana en 1884 e instala el Vicariato de Méndez, exponente del proyecto modernista que inicia trabajos cristianizadores y del estudio lingüístico del idioma shuar, conforma asentamientos colonos alrededor de las instalaciones misionales que ofrecían servicios. Legaliza una tutela misional de los nativos, a través de contratos con el Estado y entre los años 50 y 60 instaló internados que usaron sistemas como el secuestro y la relación clientelar para incorporar internos/as shuar.[39] Los internados (centros de educación y evangelización) generaron cambios en los patrones de socialización, ruptura cultural, redefiniendo también las relaciones de género, los conceptos de intimidad y trabajo.

Hacia 1969 para frenar la colonización, antes promovida la misión salesiana apoyó la legalización de tierras a shuar, desde la federación también apuntalada (FISCSH), y desde ella se adoptó el modelo ganadero, en la gestión de tierras. Así, se convirtieron en "buenos salvajes modernos" (Troncoso 1999: 136). Más adelante, a fines de los 90, en nuevos discursos, serían representados por las ONG ambientalistas como guardianes o salvadores de la selva y como portadores de un ecologismo innato. Esto podríamos decir que ocurre ya con la presencia de otros actores, como aquellos/as relacionados con las ONG ambientalistas, en lo posterior a la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992.

Javier Martínez Sastre (2014), antropólogo español de la Universidad de Lleida, analiza la triada desarrollo-etnicidad-ambientalismo: tres narrativas que se conjugan en la Amazonía ecuatoriana. Aborda más específicamente el caso de comunidades kichwa articuladas al pueblo kichwa kawsak sacha, cuyo asentamiento se efectuó sobre territorio zápara, dentro de un proyecto de largo alcance impulsado por elites indígenas y una ONG kichwa. Analiza la "posmodernidad indígena", al calor del neoliberalismo y el multiculturalismo; en una dinámica de reafirmación y potenciación de diferencias étnicas y culturales. Un encuadre en que se habían dado nuevas alianzas con ONG, organismos internacionales, compañías transnacionales. La Amazonía en general la visualiza como espacio en que interactúan Estado, compañías petroleras con pretensiones extractivistas, ONG ambientalistas, líderes indígenas, comunidades de base, discursos indígenas esencializados, dentro de encuentros poscoloniales bajo el paraguas tanto del desarrollo, como de la conservación.

En los años 90 en un proyecto liderado por elites indígenas kichwa ligados a la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) se produce la ocupación efectiva de la franja fronteriza del Curaray; territorio que es legalizado durante

39 La relación clientelar se daba a través de preferencias en transforme aéreo en caso de enfermedad. También en facilitar la adquisición de cerdos, gallinas, escopetas, ollas y telas.

el Gobierno neodesarrollista de la "revolución ciudadana". Las elites indígenas reacomodan su estrategia en una coyuntura donde el pacto con el Estado y la lucha por regalías petroleras adquiere peso. Aborda el autor el marketing de la generación de nuevas identidades ecológicas, que ofrecen un discurso ahistórico de "ancestralidad" relacionado con un "buen salvaje ecológico". Otro elemento del espectro es el multiculturalismo neoliberal, que permitió potenciar en las legislaciones demandas de carácter cultural, configurando una posmodernidad indígena; por otro lado se apuntalan estrategias vía proyectimso y asistencialismo de apuntalar el desarrollo. Se entrecruzan dice el autor, demandas indígenas hacia el reconocimiento identitario. Emerge la era del indio permitido, nuevas identidades, la del "buen salvaje ecológico". Se ha generado la ecologización de muchas demandas indígenas y la gestación de nuevas identidades de carácter ecológico; ecoidentidades, después de la etnificación de las mismas. Un doble proceso se produce, etnificación y ecologización, resignificando el mito del buen salvaje. En ese encuadre plantea el autor puede funcionar un esencialismo estratégico, articulándose transnacionalismo y resistencia, a la par de nuevo régimen global de desarrollo y conservación que emerge. Hay una etnificación y ecologización de las demandas; se introducen nuevos elementos de autorrepresentación; imaginarios románticos sobre el medio ambiente.

Dentro del fenómeno de la ecologización de los discursos indígenas, dice Martínez Sastre (2014), emerge la utilización estratégica de imágenes románticas esencializadas; la participación en la globalización y transnacionalidad; y el énfasis en la resistencia y contestación. Una imagen esencializada les ha permitido a poblaciones indígenas atraer simpatizantes del movimiento altermundista, ecologista, en el contexto de los regímenes discursivos del ambientalismo contemporáneo.

Dentro de los abordajes postestructurales hay otros trabajos, que reconocen la agencialidad y capacidades de respuesta que tienen los actores sociales, líderes, lideresas indígenas, comunidades y otros, forjándose sus proyectos políticos, sus iniciativas económicas, que transgreden al Estado y contestan proyectos de desarrollo, extractivos, de infraestructura y otros; a la vez que se apropian y resignifican proyectos y lineamientos direccionados a la conservación, en sus variados matices.

Lara (2009), antropólogo ecuatoriano, ofrece un análisis sobre la construcción de la etnicidad en el pueblo ancestral kichwa de Sarayaku y su postura en contra de la explotación petrolera en su territorio. Desde el interaccionismo simbólico aborda las relaciones identitarias, la construcción étnica y la interacción pueblos indígenas (kichwa de Sarayaku) y Estado. Plantea que el Estado lleva adelante una política de extracción petrolera relegando y subordinando a pueblos indígenas a los intereses de la sociedad nacional. Frente a ello se erige la demanda de la autodeterminación de los pueblos indígenas, en el debate nacional. Este conflicto de carácter local que enfrenta a Sarayaku, a la empresa argentina CGC y al Estado ecuatoriano, adquiere una dimensión global, en que intervienen actores internacionales. En el abordaje del autor se pone énfasis en el animismo y la territorialidad; en que bosques,

lagunas, ríos son espacios habitados por *supai* (espíritus) con los que se interactúa en actividades de manejo de *chakras*, cacería, pesca y recolección. La actividad de exploración sísmica de la concesionaria CGC con su tendido de líneas sísmicas y el desbroce efectuado para la construcción de campamentos y helipuertos significó la destrucción de sitios sagrados, incrementó conflictos internos, guerras chamánicas, impedimento de circulación terrestre y fluvial, postergación de fiestas. Sarayaku apelando al Convenio 169 de OIT, a la vulneración del derecho a la consulta previa libre e informada se posiciona en que las actividades extractivas atentan contra la vida y sus relacionalidades. El extractivismo rechazado para Sarayaku significa impactos ambientales, daños sociales irreparables, desaparición de entidades (*supai*). Su postura, dice, tiene un contenido político.

López (2003), antropólogo ecuatoriano, discute el dilema de las necesidades de los pueblos indígenas, frente al extractivismo petrolero en el centro sur de la Amazonía ecuatoriana; la exigibilidad de derechos en contextos de interculturalidad y exclusión social, en la dinámica de ampliación de la frontera petrolera en territorios indígenas de bosque tropical amazónico. Discute si las necesidades de las poblaciones locales, lejos de ser debilidades que les forzarían a entrar en negociaciones con empresas y Estado, pueden apuntalar la exigibilidad y judiciabilidad de derechos, la incidencia política, dentro de conflictos socioambientales. Derechos, justicia e interculturalidad se tornan claves para la comprensión de estas dinámicas, dice el autor.

Habla de un modelo de relaciones comunitarias que emergió en el despliegue de la frontera extractiva desde mediados de los 80, cuando el Estado estableció contratos con empresas multinacionales concesionándoles territorios para exploración y explotación de crudo. Políticas estándares de relacionamiento comunitario han sido ensayadas por variadas transnacionales en los bloques que operan, gerenciando "políticas de buena vecindad y de buena voluntad" (López 2003: 18), con la finalidad de desactivar disputas, reducir la oposición por medio de la división de organizaciones representativas, anular la oposición de poblaciones locales hacia operaciones petroleras en sus tierras; generar negociación con las comunidades, implementación de comités para atender necesidades. A pesar de ello a fines de los 90 las organizaciones indígenas se posicionaron en cuestionar los modelos de relaciones comunitarias, los resultados de procesos dilatados de negociación; reconocieron impactos severos en el ambiente; asumiendo una perspectiva de derechos. Una serie de estrategias son seguidas para su exigibilidad: incidencia política, acceso a justicia, apropiación de derechos colectivos proclamados en la Constitución y a nivel internacional.

López detalla la importancia de la resistencia local, la importancia que tuvo a inicios de 2000 el Comité Interfederacional Shuar-Achuar frente a la Burlington, en defensa del territorio, en oposición a la IX Ronda de Licitación Petrolera, en la que el Gobierno de turno intentaba ampliar la frontera petrolera. Describe las dinámicas que articulan la Amazonía con campañas globales de incidencia,

en que una gama de actores se articulan en acciones de apoyo, organizaciones internacionales (OXFAM, Amazon Alliance y Amazon Watch) y ONG como CDES. Aparece en escena el partido Pachakutik ligado al movimiento indígena.

Además del encuadre del conflicto, el autor aborda la "guerra de los yachak" o de chamanes en que para amedrentar a quienes se oponen al ingreso de las empresas, tanto relacionadores comunitarios como socializadores indígenas facilitan la llegada de chamanes poderosos de Napo o la Sierra, para una confrontación simbólica; lo que habría sucedido en Copataza entre los achuar y entre shuar-achuar del Transkutukú; propiciándose una violencia simbólica. Dicha guerra va a la par de una guerra de papeles, con relación a los procesos jurídicos de confrontación y litigio que siguieron las organizaciones para la defensa de sus derechos ante cortes nacionales e internacionales. También como parte de la agencialidad, entre shuar y achuar se han efectuado complejas ceremonias rituales para la búsqueda de visión en las cascadas sagradas para vislumbrar la dimensión del conflicto; los enemigos, posibles salidas, consecuencias del proceso de confrontación con actores externos (transnacional) y las autoridades nacionales, financistas, etc. Menciona también en consonancia el caso de Sarayaku que contaron para su defensa con poderosos chamanes de Napo y la Sierra, que reaccionaron en defensa de un yachak viejo y prestigioso de Sarayaku cuyas tierras y referentes simbólicos como árboles y *chakras* de plantas medicinales considerados sagrados, habrían sido violentados por la intromisión petrolera de la subcontratista para la exploración sísmica. Dentro de los itinerarios de acción colectiva entra, como detalla el autor, la Campaña Kapari, que se nutre del Consejo de Ancianos y Yachak Kichwa de Sarayaku.

Otro punto importante que aborda López (2003) es el papel de las mujeres de Sarayaku, que adoptaron desde un inicio una postura más radical, exigiendo de los dirigentes varones no ser diplomáticos y suspender los diálogos con la empresa. Reconoce el autor que las mujeres en los conflictos petroleros han tenido un rol importante "en cuestionar el esquema patriarcal de gobierno en instancias del orden comunitario" (Zárate 2002 en López 2003: 72). Ellas han exigido mantener una posición firme. Habla del importante rol que tuvo la Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku (AMIS). Algo similar menciona en la Amazonía Norte, en Limoncocha en el bloque 15, cuando OXY incumple acuerdos asumidos para operar en la exploración sísmica y un grupo de mujeres se movilizó para impedir que se lleven a cabo las operaciones (CPF, carreteras, etc.), demandando a la dirigencia exigir la salida de la empresa, mientras ellos cumplían un rol de mediadores.

En una línea conexa relacionada con el abordaje de conflictos socio-ecológicos que involucran a comunidades y organizaciones indígenas, Estado, empresas transnacionales y ONG ambientalistas, podemos citar los trabajos de Vallejo (2014), Vallejo y Duhalde (2019), y Bravo y Vallejo (2017), que analizan las agencialidades indígenas —principalmente de mujeres indígenas— frente al encuadre del Gobierno del "socialismo del siglo XXI" por el neoextractivismo petrolero (2012-

2017), la ampliación de las fronteras extractivas en el centro-sur de la Amazonía, la construcción de una "nueva Amazonía", la implantación de un modelo de urbanización domesticada a través de las "ciudades del milenio" (Amazonía Norte) y la consecución del Buen Vivir con inversión en zonas de directa incidencia de proyectos extractivos en el centro y sur de la Amazonía. Se plantea que pese a la invisibilización que se ha hecho de las mujeres en la literatura antropológica de la Amazonía, estas han estado desde hace varias décadas al frente de la defensa de sus territorios, cultura y medios de vida. Dentro del encuadre neoextractivista, lograron un mayor protagonismo y visibilización, acompañadas con ONG ecologistas y diálogos con actoras feministas, posicionando demandas antiextractivas a escala nacional, con efectos en la no concreción de operaciones en bloques concesionados en la XI Ronda Petrolera. La ampliación de fronteras extractivas durante el Gobierno neodesarrollista de Correa, en un segundo auge extractivo del petróleo, activó conflictos previamente existentes por la representación indígena (en el caso zápara), tensiones en liderazgos, emergencia de lideresas defensoras de la selva (kichwa, zápara, shuar, shiwiar, waorani) y críticas a líderes masculinos históricos que se alinearon con la política gubernamental. En medio de la conflictividad, disputas a través de distintos medios, incluidos los del chamanismo, se activan (Vallejo y Duhalde 2019).

Cepek (2012), antropólogo norteamericano, analiza que los/as a'i cofán después de generaciones afectadas por haciendas, colonizadores, compañías transnacionales y facciones armadas colombianas, han procurado estrategias para confrontar en la provincia de Sucumbíos en la Amazonía Norte, al ser testigos de la destrucción a gran escala de su territorio. Decidieron reestructurar su entorno y sus relaciones ambientales, para su continuidad como pueblo. A través de su agencialidad han conseguido tener 430 000 has de territorio biodiverso, han lidiado con ONG y construido colaboraciones que les son esenciales para relacionarse con los espacios burocráticos. No se conforman los/as cofán la imagen del "noble salvaje ecológico"; no ven la selva como sagrada y la cosmología cofán contiene pocas lecciones conservacionistas. Su conservacionismo ha emergido de una coyuntura histórica, política y económica, pero no les hace automáticamente aliados del ambientalismo occidental. Desean alianzas de largo término, están interesados por investigaciones científicos, proyectos, seguir con su formación de guardaparques propios. Están claros de que conservan la Amazonía contribuyendo al mundo entero y que esto amerita reciprocidad.

Cepek es escéptico de los argumentos de las intervenciones de conservación basadas en enunciados de gubernamentalidad. No rechaza que agentes occidentales intenten modelar subjetividades indígenas, modos de valor, creencia, identidad, experiencia y deseo cofán; sin embargo, desde sus observaciones etnográficas encuentran que tales no logran su finalidad y no han conseguido cambiar las lógicas más profundas de ser, actuar y pensar cofán. El paradigma de la gubernamentalidad es una herramienta útil para estudiar la política, pero no logra captar las dinámicas en

que los discursos locales y las prácticas infleccionan y desvían los objetivos de las intervenciones externas. Tales abordajes desestiman la conciencia cultural crítica de los objetos/sujetos de intervención y la habilidad que tienen para repensar las asistencias, en su propia forma. Para Cepek, los indígenas no son "otros sin tiempo", sino actuantes con sus propios pensamientos, que luchan por mantenerse dentro de las presiones contextuales.

Entra en consonancia con una etnografía que trata de salir del pesimismo de los estudios de la hegemonía; trata de romper con la pasividad política y el escepticismo, para efectuar estudios que profundizan en las habilidades de los sujetos de crear mundos más sustentables; abordar las políticas indígenas dentro del capitalismo contemporáneo, y que si bien describen la globalización y sus formas de ampliarse territorialmente en sus efectos e incorporaciones; se subraya también las capacidades de los grupos y actores de recuperar el control colectivo de sus medios de producción de sí mismos.

Se concentra entonces en profundizar a través de un ejercicio etnográfico fino, en las conexiones no esperadas, los logros, las implicaciones; en la agencialidad, creatividad, imaginación y experimentación de las poblaciones locales; para su caso de estudio, la nación cofán.

Más allá del *anthropos:* relaciones interespecíficas, textualidades y relacionalidades

En esta veta de este panorama de un estado del arte de las antropologías hechas en Ecuador sobre y en la Amazonía, aterrizamos finalmente en los trabajos que se ubican dentro de las discusiones de las posthumanidades,[40] el giro ontológico y los estudios amazónicos, ya iniciados por Descola y Rival; alimentados por la producción teórica perspectivista y multinaturalista brasilera (Viveiros de Castro 1998a, 1998b; Vilaca 2008); y en la que algunos autores adoptan e incorporan nuevos fructíferos diálogos, con el reto de mirar más allá de lo humano (animales, plantas, árboles, aves) y ser traspasados a su vez por sus miradas; y en que cultura-mente-representación-naturalezas-cuerpos y materia se funden.

Eduardo Kohn (2021: 316), antropólogo ítalo-ecuatoriano, en el encuadre como define, del Antropoceno, "época en que el mundo más allá de lo humano está siendo cada vez más transformado por lo demasiado humano" moderno, propugna una antropología más allá de lo humano, que sea crítica de la excepcionalidad (de

40 Proyecto de repoblar a las ciencias sociales con seres no humanos, atendiendo a las relaciones con animales, plantas, procesos físicos, artefactos, imágenes y otros seres, propuesto en ese sentido por Descola (2014).

lo humano), no obstante que es aún sobre lo humano y que sostiene lo humano. Propende también a re-habitar el pensamiento silvestre.

Con su texto *Cómo piensan los bosques* (2021) trata de afirmar la realidad del encantamiento y del animismo más allá de lo humano. No propende a un enfoque ecológico "que agnósticamente traza relaciones multiespecies" (Kohn 2021: 312). Ofrece una etnografía ontológica caminando por la selva, construida a partir de su trabajo principalmente con hombres cazadores *runa* (gente) y mujeres runa de Ávila (1996-2000), acerca de la manera en que piensan y representan los bosques (*sacha*); desde la consideración de que el pensamiento y la representación no son capacidades exclusivamente humanas. Los bosques, seres no humanos, son no solo agentes, sintientes, sino pensantes, quienes a través de ecologías integran una cierta biosemiótica y unos patrones que condicionan y son condicionados por relaciones entre seres vivos. Kohn (2021) no celebra la excepcionalidad de los humanos con respecto a otras formas de vida; sino que por el contrario, su propósito es resaltar la capacidad de pensamiento de otros seres. La biosemiótica no solo complementa el objeto de estudio de la antropología, sino que es constitutiva de las mismas relaciones que, más allá de lo humano, permiten lo humano. Así a partir de conversaciones y travesías etnográficas, intersubjetivas con los/as Ávila runa, tiene una inmersión en los esfuerzos que hacen por comunicarse con animales, bosques y espíritus que pueblan la vasta ecología de seres multiespecie, que se extiende más allá de ellos/as; sin no obstante como dice, dejar de ser humanos. Esto lo hacen dentro de "una historia colonial demasiado humana" (Kohn 2021: 312). Encuentra que las selvas de Ávila son animadas, los bosques albergan significaciones-intenciones que no giran o se originan a partir de los humanos. Envuelven léxicos, vocalizaciones y entendimiento mutuo (entre humanos hombres y mujeres, monos, oso hormigueros, jaguares, entre otros), reconociendo una ecología y cualidad semiótica de la vida.

En términos metodológicos, la escucha del trabajo de campo etnográfico, adquiere otra dirección, abrirse a lo inesperado, abrirse a la vasta red de seres vivientes, pensantes de un bosque tropical, en su trabajo en Ávila, en que este pueblo runa kichwa hablante incluye en su mundo a seres de otra índoles, plantas, animales, espíritus (*sachakuna*), que pueblan el bosque (*sacha*). Su trabajo etnográfico le ha significado aprender con los/as Ávila runa a escuchar a estos seres; escuchar lo que dicen; para pensar con otras clases de seres.

El antropólogo estadounidense, Michael Uzendoski, arraigado en el territorio napo-runa, desde la comunidad de Sapo Rumi, ofrece una producción a partir de en un trabajo etnográfico de largo aliento; que reconoce la coproducción de conocimiento con pares kichwa. Trae a la antropología amazónica hecha en Ecuador importantes aportes con énfasis en textualidades, ontologías, estética y poética, que integra la comprensión de la historicidad indígena, cuentos, mitología y música. Haremos mención a *The Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa* (2012), obra en coautoría con Edith Felicia

Calapucha Tapuy. En ella analizan narrativas, cantos chamánicos, cantos de curación, profundizando en las estéticas kichwa que muestran formas de ser, pensar y comunicarse con platas, animales y paisaje. Las mitologías y la música son lenguajes isomórficos que operan a través de varias formas de expresividad. En el relato de cuentos, en la performancia de cánticos, existe una expresión estética que combina experiencias, sentidos, imaginería. Son formas de poesía encarnadas a través del cuerpo experiencial. Se incorpora ideofonías, gestos, movimientos corporales, visualización de imágenes. Entre las/os napo runa, la comunicación ocurre dentro de un rango de subjetividades, que incluye humanos, animales, plantas, espíritus… siendo el campo de comunicación amplio (Uzendoski y Calapucha 2012). Hablan de una poesía somática que incluye mitos de creación, cantos de cultivo para cultivar la mandioca, canciones chamánicas. Uno de los cantos-relatos es el de Iluku, un ave central en la cosmología napo runa. En su análisis plantean que las mujeres con sus cánticos ejercitan poder.

En otro trabajo, Uzendoski (2009) plantea que los relatos se evocan sonidos; contar historias es entablar vínculos con los antepasados con un tiempo primordial. Las narrativas tienen principios estéticos, metafísicos. Textualidades se articulan con voces y gestualidad. Elementos ontológicos emergen en el abordaje, así plantea que las grandes piedras tienen energía vital (*kawsay*), así como la gente, el río. Debajo de las piedras grandes hay ciudades de espíritus, *yaku warmikuna* (mujeres del agua) y *yaku runa* (hombres del agua), que proveen pescado y hacen soñar a la gente.

Conclusiones

La Amazonía ha sido un locus importante en que estudios etnográficos se han efectuado por parte de varias generaciones de antropólogos y antropólogas provenientes de otros países, así como de ecuatorianos/as; comenzando como hemos abordado en este artículo con una producción de escritos elaborados inicialmente por exploradores, aventureros, misioneros con sus representaciones sobre la Amazonía y sus pueblos.

En los variados trabajos se plasman abordajes evolucionistas, difusionistas, para después enmarcarse por trabajos desde *epistemes* y marcos conceptuales funcionalistas y estructural-funcionalistas, que efectuaron estudios que cubrieron variados aspectos de la organización social, instituciones y vida material, que revelan abordajes que consideraban a los pueblos indígenas como autocontenidos, en sistemas sociales cerrados y que poca cuenta daban de las dinámicas económicas y políticas circundantes, cuando se daban procesos de colonización e incorporación de territorios a dinámicas que incluían presencia misional, poblaciones que colonizaban la Amazonía desplazados de otros territorios del país y atraídos por ofrecimientos de modernidad.

Como se ha descrito, entre los años 60-70-80 se produjo tiene una producción en que en simultáneo los trabajos parten de variados abordajes teóricos, desde la ecología cultural, el estructural funcionalismo, el estructuralismo; y posteriormente desde influjos neomarxistas, que intentan ya conectar las dinámicas locales, con las globales de forma más crítica, comprendiendo los entramados de la economía política regional. Ya en la década de los 90 y en adelante, las investigaciones se dan desde abordajes postestructuralistas, en línea con investigaciones que se nutren de énfasis puestos en la gubernamentalidad en que convergen con variados dispositivos actores misionales, transnacionales petroleras, ONG y cooperación ambientalista; se analizan las formas de construcción de la indigeneidad, pero también visibilizan las agencialidades, formas de respuesta, contestación a las dinámicas en que se ven involucradas no solo las poblaciones indígenas, sino también colonas y campesinas.

El giro ontológico y los trabajos que hemos encuadrado en una más allá del *anthropos*, generan nuevos rumbos en la antropología, que se motivan desde los paisajes humanos y no humanos amazónicos. Se abordan así relaciones interespecíficas, textualidades, relacionalidades; con énfasis en cómo piensan seres no humanos, los relatos y cánticos en que confluyen formas de expresividad y comunicación que nos hablan de una multidimensionalidad de los sentidos.

Finalmente, quisiéramos enunciar que no hemos agotado la revisión de la enorme producción de publicaciones en textos y artículos, de antropólogos/as extranjeros y nacionales. Hay temáticas que ameritarían mayor profundidad (educación, salud, etnomusicología, género) y que ampliaría mucho más este trabajo de un estado del arte un tanto exploratorio que hemos efectuado. Cabría también para descolonizar la producción antropológica hecha en la Amazonía ecuatoriana mencionar y profundizar en trabajos efectuados por investigadores/as kichwa, shuar y waorani… un reto para un futuro trabajo.

Referencias citadas

Álvarez, Katy. 2011. *Prácticas funerarias en los waodani*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.

Bateson, Gregory. 1972. *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria hacia la autocomprensión del hombre*. Barcelona: Luhmen.

Bilhaut, Anne Gaël. 2011. *El sueño de los zápara: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.

Boas, Franz. 1947. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Lautaro.

Bolier, Torres, Richard Bilsborrow y Alexandra Torres. 2014. Cambios en las estrategias de ingresos económicos a nivel de hogares rurales en el norte de la Amazonía ecuatoriana. *Revista Amazónica Ciencia y Tecnología*. 3(3): 221-257.

Bustamante, Teodoro. 1988. *Larga lucha del Kakaram contra el sucre*. Quito: Abya-Yala.
Cepek, Michael. 2012. *A future for Amazonia. Randy Borman and Cofán Environmental Politics*. The University Texas Press.
Costales, Alfredo. 1971. Actividades del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. 33/34: 36-39. Pan American Institute of Geography and History. https://bit.ly/3M5hSWx/
Cuesta, Salomón. 1999. "Los Huaorani y el reto de la civilización". En: Patricio Trujillo y Salomón Cuesta (eds.), *De guerreros a buenos salvajes modernos: estudio de dos grupos étnicos en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: FIAAM; Abya-Yala.
Descola, Philippe. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.
Dussán de Reichel, Alicia. 1965. *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Bogotá: UNIANDES.
Evans, Clifford y Betty Jane Meggers. 1968. *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*. Washington DC: Smithsonian Institution.
Flores, José. 2017. "De las misiones religiosas protestantes a las escuelas del milenio: construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana". Tesis de maestría en Sociología. FLACSO-Ecuador.
Fuentes, Bertha. 1997. *Huamoni-Huarani-Cowode: una aproximación a los huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
Godelier, Maurice. 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge University Press.
Grefa, Valerio. 1984. ¿Qué hay detrás de Llimoncocha? *Revista Docencia, Colegios e Institutos Normales*, s. n.
Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre: trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala; CEDIME.
Karsten, Rafael, María Clara Montano, Genny Iglesias y Héctor Dueñas. 2000. *La vida y la cultura de los shuar: cazadores de cabezas del Amazonas occidental: la vida y la cultura de los Jíbaros del este del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Yala.
Lara, Rommel. 2009. "La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano". Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.
Lathrap, Donald. 1970. "The Upper Amazon". En: Glyr Daniel (ed.), *Ancient Peoples and Places*. Londres: Thames & Hudson.
Leclerc, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.
Lindberg, C. 2008. "Anthropology on the periphery: the early schools of nordic anthropology". En: Henrika Kuklick (ed.), *A new history of anthropology*, pp. 161-172. Malden: Blackwell.

López, Víctor. 2003. "Nuestras necesidades no son nuestras debilidades: gestión de conflictos socio-ambientales y defensa de derechos de los pueblos indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana". Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.

Macdonalde, Theodore. 1997. *De cazadores a ganaderos*. Quito: Abya-Yala.

Malinowski, Bronislaw. [1942]1967. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Suramericana.

Martínez Novo, Carmen. 2007. Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 335-366. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Martínez Sastre, Javier. 2014. "El paraíso en venta: desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)". Tesis doctoral. Universidad de Lleida.

Meggers, Betty. 1973. "Some problems of cultural adaptation in Amazonia, with emphasis on the pre-european period". En: Betty Meggers, Edward Ayensu y Donald Duckworth (eds.), *Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: a Comparative Review*, pp. 311-320. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Moreno, Segundo y Udo Oberem. 1980. *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología; Centro Regional de Investigaciones.

Muratorio, Blanca. 1996. *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, s. XIX y XX*. Quito: FLACSO.

Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.

Obedem, Udo. 1980. *Los quijos: historia de la transcultruación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Orbe, Natalia y Mónica Márquez. 2003. *Catálogo del Museo Amazónico Cámara Ecuatoriana del Libro, Agencia Ecuatoriana del ISBN*. Quito: Abya-Yala.

Pels, Peter y Óscar Salemink. 2000. "Introduction, locating the colonial subjects of anthropology". En: Peter Pels y Óscar Salemink (eds.), *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. University of Michigan Press.

Pineda, Roberto. 2005. La historia, los antropólogos y la Amazonía. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. (1): 11-135.

Porras, Pedro. 1987. *Investigaciones arqueológicas a las faldas de Sangay*. Quito: Centro de Investigaciones Arqueológicas; PUCE.

Reichel Dolmatoff, Gerardo. 1967. A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia. *International Committee on Urgent Anthropological and Etnhological Research, Bull*. (9): 53-62.

Rival, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles". En: Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 97-120. Copenhague: IWGIA.

Rubenstein, Steve. 2005. La conversión de los shuar. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (22): 27-48.
Rudel, Thomas. 1983. Roads, speculators, and colonization in the Ecuadorian Amazon. *Human Ecology*. 11(4): 385-403.
Sahlins, Marshal. 1976. *Cultural and practical reason*. The University of Chicago Press.
Salazar, Ernesto. 1981. "The Federación Shuar and the Colonization Forntier". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 589-613. University of Illinois Press.
Salazar, Ernesto. 1998. De Vuelta a Sangay: Investigaciones arqueológicas en el alto Upano, Amazonía Ecuatoriana. *Bulletin de l'Institut Francais des Etudes Andines*. 27(2): 213-240.
Salomaa, Ilona. 2002. *Rafael Karsten (1879-1956) as a finnish scholar of religion. The life and career of a man of science*. University of Helsinki.
Stirling, Matthew Williams. 1938. *Historical and Ethnographical material on the Jivaro Indians*. Washington DC: Smithsonian Institution Beaureau of American Studies.
Stocking, George. 1993. La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica de Tylor a Malinowski. En: Honorio Velasco Maíllo, Francisco García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Trotta.
Taylor, Anne Christine. 1993. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man New Series*. 28(4): 653-678.
Trujillo, Montalvo y Salomón Cuesta. 1999. *De guerreros a buenos salvajes modernos*. Quito: Abya-Yala.
Uzendoski, Michael y Edith Calapucha. 2012. *The ecology of the spoken word: Amazonian storytelling and shamanism among the Napo Runa*. University of Illinois Press.
Uzendoski, Michael. 2009. "La textualidad oral napo kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonía". En: Carmen Martínez Novo (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, pp. 147-172. Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura.
Vacacela, Rosa. 2007. *Sumac Causai: vida en armonía*. Quito: IQBSS.
Vallejo, Ivette y Andrea Bravo. 2017. "Mujeres indígenas amazónicas: autorrepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas". *RITA*. (12): s. n.
Vallejo, Ivette y Corinne Duhalde. 2019. Las mujeres indígenas amazónicas: actoras emergentes en las relaciones Estado-organizaciones indígenas amazónicas, durante el Gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis, Revista Latinoamericana*. 18(52): 30-44.
Vallejo, Ivette. 2014. Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriente en el Ecuador. *Anthropologica*. 32(32): 115-137.
Varesse, Stefano. 1968. *La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Vilaca, Aparecida. 2008. Conversão, predação e perspectiva. *Mana*. 14(1): 173-204.
Viveiros de Castro, Eduardo. 1998a. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (4/3): 469-488.
Viveiros de Castro, Eduardo. 1998b. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Londres: Hau Books.
Wallerstein, Immanuel. 1979. *El moderno sistema mundial*, tomo I. México DF: Siglo XXI.
Wasserstrom, Robert y Douglas Southgate. 2013. Deforestation, Agrarian Reform and Oil Development in Ecuador, 1964-1994. *Natural Resources*. 4(1): 31-44.
Whitten, Norman. 1976. *Sacha Runa. Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. University of Illinois Press.
Whitten, Norman. 1985. *Sicuanga Runa. The Other side of development in Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.
Wolf, Eric. 1982. *Europa y la gente sin historia*. México DF: FCE.
Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
Yost, James. 1976. *Veinte años de contacto: los mecanismos de cambio en la cultura huao (auca)*. Quito: ILV.



Antropología amazónica ecuatoriana del siglo XXI

Andrea Bravo Díaz[41]

Introducción

Partiendo de la premisa de que la antropología de la región amazónica desde finales de los años 70 ha inspirado discusiones teóricas importantes para la antropología como disciplina —desde la propuesta de una alternativa sudamericana a la noción de persona (Conklin y Morgan 1996; Rival 2005; Seeger *et al*. 1979; Turner 1995), hasta el planteamiento de una antropología que considere subjetividades no humanas reconocidas en las ontologías animistas (Descola 2013; Kohn 2013; Viveiros de Castro 1998)— este trabajo explora el lugar de la antropología amazónica ecuatoriana con relación a los debates regionales, considerando los principales estilos analíticos y temáticas ecuatorianas.

La idea de este artículo surgió a partir de una pregunta que me acompañó en los últimos años dedicados al trabajo etnográfico en la Amazonía ecuatoriana, mientras tomaba nota de las percepciones waorani sobre los cambios en las relaciones ecológicas cercanas a las vías petroleras, entre las casas de cemento de Tiwino, me preguntaba si las grandes teorías sobre las cosmologías y ontologías amazónicas debían ser releídas a la luz de etnografías recientes, estas últimas sugiriendo cambios acelerados en las condiciones materiales de los amazónicos ¿cómo afecta lo material a lo invisible?, ¿cómo pensar las nuevas relaciones ecológicas y estéticas cotidianas en relación con las ontologías amazónicas? En esta línea de análisis se encuentra el trabajo más reciente de la antropóloga ecuatoriana María Guzmán Gallegos (2021), quien ofrece una relectura de la etnografía de Descola (1996, 2001) y Taylor (2001) entre los achuar; Guzmán presenta una crítica potente a la propuesta teórica sobre las relaciones de género y ontologías amazónicas de estos autores, notando que el

41 Doctora en Antropología (University College London), máster en Antropología (FLACSO-Ecuador), miembro de la Society for the Anthropology of Lowland South America (Nueva Orleans, EUA) e investigadora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.









análisis de las relaciones entre los seres que habitan la selva debe considerar los procesos de colonización y explotación petrolera, sugiriendo que estos últimos cambian las dinámicas que permiten la reproducción de la vida. Es decir, si los pueblos amazónicos coinciden en señalar una multiplicidad de relaciones sociales entre humanos y no humanos, algunas constitutivas del proceso de construcción de personas, entonces tiene sentido cuestionarse por cómo las cosmologías y ontologías amazónicas se configuran a la luz de los procesos que han cambiado las condiciones de vida de estos pueblos.

Para discutir la idea central de este trabajo, que explora los estilos analíticos que inspiran la antropología ecuatoriana amazónica y su relación con los debates regionales, he realizado un análisis bibliográfico de la literatura producida en las últimas dos décadas en relación con pueblos indígenas amazónicos ecuatorianos, lo cual implica que trabajos que consideran otras poblaciones amazónicas no serán discutidos, aunque esta es una deuda pendiente de la antropología amazónica. De la gran literatura sobre pueblos indígenas amazónicos, he concentrado el análisis en aquellos trabajos realizados por antropólogos que incluyan una discusión de las teorías regionales y/o presenten una etnografía profunda de los procesos de cambio de las últimas décadas, y no solo una documentación a manera de crónica. Otros trabajos etnográficos, aunque no sean necesariamente realizados por antropólogos (Sempértegui 2020), han sido considerados en tanto son relevantes para la discusión. Mi familiaridad con la literatura generada entre los waorani significa que mi aproximación hacia las etnografías sobre otras etnias tiende a ser desde la comparación con los primeros.

En la primera sección de este trabajo, debido a que la convocatoria para esta compilación hacía referencia a la antropología "hecha en Ecuador" he creído necesario ofrecer una aclaración aplicable a la región amazónica. Parto de la consideración de que la antropología amazónica tiene un carácter eminentemente regional que conecta nueve países; más aún, ciertas etnografías realizadas en Ecuador por autores extranjeros han sido referentes para la antropología de región (ver por ejemplo Descola 1994; Kohn 2013; Muratorio 1991; Rival 1998), con las cuales todo antropólogo dedicado al estudio de la Amazonía estará familiarizado e influenciará, aun asumiendo una postura crítica, el desarrollo de sus propias reflexiones. A pesar de estas particularidades de la antropología amazónica, en la primera sección de este artículo ofrezco un detalle de lo que entiendo por antropología ecuatoriana —antropología hecha desde Ecuador— y antropología ecuatorianista, escrita desde otros países, especialmente desde Europa y Estados Unidos. Aunque para esta diferenciación sigo, en términos generales, la definición de Martínez (2007: 338), basada en si se escribe o no desde instituciones ecuatorianas, en tiempos de mayor movilidad de los intelectuales ecuatorianos esta distinción presenta varios híbridos.

La segunda sección explora el estilo analítico de los aportes ecuatorianos y su relación con las teorías regionales, sugiere que la antropología ecuatoriana amazónica

de las últimas décadas, la cual viene de una tradición crítica frente a los procesos coloniales y extractivos, pone énfasis en el estudio de las relaciones con la alteridad, con pocas exploraciones de lo que Viveiros de Castro (1996) denominó "la economía moral de la intimidad". Los aportes más interesantes surgen del análisis de los procesos de liderazgo femenino, y de prácticas comunicativas indígenas.

Antropología amazónica ecuatoriana del siglo XXI

Los análisis de Carmen Martínez (2007) y Fernando García (2011) sobre casi medio siglo de antropología ecuatoriana son un buen punto de partida para esta sección, la cual pretende ubicar a la antropología amazónica del siglo XXI en el contexto de su producción. Como los dos autores notan, a partir de 1975, la Colección Mundo Shuar constituyó una punta de lanza de la antropología amazónica ecuatoriana, una antropología dedicada no solo a producción académica sino con un fuerte compromiso por las causas de los pueblos indígenas. Este carácter de la antropología ecuatoriana comprometida con lo político y social continua en el siglo XXI, como se discute a continuación, este énfasis motiva al etnógrafo a priorizar el registro de lo visible y urgente de los encuentros con la alteridad, en tanto la estética de lo cotidiano (ver Overing y Passes 2000) y lo invisible (ver Brightman *et al.* 2012) en la cosmopolítica amazónica —con ciertas excepciones como el trabajo de Uzendosky y Calapucha (2012)— es menos discutido.

Como sugiere Martínez (2007: 336-337), hacer antropología en el Ecuador significa lidiar con una coyuntura inestable. Esta afirmación cobra nuevas dimensiones en el contexto de la pandemia del COVID-19, hemos comprobado que nuestras instituciones son frágiles y la inversión económica en investigación de largo plazo no es una prioridad.

La coyuntura influye además en las agendas de investigación en Ecuador, como lo notan García (2011: 67) y Martínez (2007: 337) las problemáticas político-sociales nos interpelan, y en el caso amazónico estas problemáticas se sienten —en el sentido amazónico de sentir/pensar corporalizado— en su punto de quiebre. Los pueblos con los que trabajamos cuestionan nuestra ética y testean nuestra generosidad (Colleoni 2016); la cercanía geográfica en Ecuador y la política centralizada en la capital hace que los líderes amazónicos se movilicen frecuentemente a las ciudades y nos interpelen en los centros académicos; la antropología amazónica ecuatoriana está construida en una coyuntura en la que las alianzas —asimétricas o parciales (Sempértegui 2019)— son puestas a prueba frecuentemente.

El epítome de la urgencia político-social en el caso de la Amazonía ecuatoriana es la discusión sobre los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, Teodoro Bustamante (2016, 1988), quien es uno de los antropólogos ecuatorianos que ha reflexionado sobre la Amazonía varias décadas, cuestiona nuestro compromiso

político con estos pueblos. Varios antropólogos ecuatorianos han presentado registros detallados de las complejidades históricas, políticas y territoriales del arrinconamiento a los pueblos en aislamiento voluntario (Álvarez 2017; Narváez 2016; Rivas 2007; Vallejo y Ávila 2017), sin embargo, se requieren más esfuerzos colaborativos con los pueblos que viven cerca de la zona intangible para pensar las respuestas a estas encrucijadas que plantea Bustamante. Me cuesta pensar que algún antropólogo asuma, en solitario, la terrible responsabilidad de emitir un criterio que pueda cambiar el destino de una persona, menos aún de un pueblo.

Si consideramos entonces las dificultades institucionales, económicas y políticas que implica hacer antropología de largo alcance en Ecuador, tiene sentido seguir la definición de antropología ecuatoriana —a diferencia de la ecuatorianista— ofrecida por Martínez (2007: 338) como "aquella escrita desde Ecuador y desde instituciones ecuatorianas, ya sea por ecuatorianos o extranjeros que residen largo plazo en Ecuador". Sin embargo, en la búsqueda de literatura de las últimas dos décadas he encontrado varios escritos que ofrecen una reflexión de largo alcance desde Ecuador, aunque para su realización han sido impulsados desde instituciones extranjeras, varias de estas investigaciones surgieron en los años de bonanza de becas ecuatorianas (entre 2010 y 2019). Esta última literatura también ha sido considerada en este texto como antropología ecuatoriana.

Los esfuerzos por conectar la antropología ecuatoriana con reflexiones regionales se han concentrado en México y la región andina (ver García 2011); en el caso de la antropología amazónica ecuatoriana las citas al brasileño Viveiros de Castro son recurrentes, pero estas tienden a ser a manera de adherencia con su pensamiento, se da por sentado que los pueblos amazónicos ecuatorianos presentan alguna versión de "perspectivismo". Sin embargo, a nivel regional hay un debate de varios años en el cual se consideran los límites del perspectivismo. El peruano Santos Granero (2012) ofrece un análisis sugiriendo un *continuum* que va desde el perspectivismo más "puro" hasta teorías procesuales en donde los principios del perspectivismo desvanecen. La siguiente sección explora la literatura producida en Ecuador en relación con las teorías regionales.

Aportes ecuatorianos a las teorías regionales

En las últimas décadas en Ecuador encontramos una suerte de respuesta amazónica interétnica frente a intentos externos predatorios —en su mayoría de industrias extractivas e instituciones estatales— de ahí que las antropologías amazónicas en Ecuador describen una ética del cuidado interétnica protagonizada especialmente por las mujeres amazónicas (Aguinaga y Bilhaut 2019; Sempértegui 2019; Vallejo y García Torres 2017). Estos análisis, vistos desde una perspectiva regional motivan a repensar el enfoque analítico que Viveiros de Castro (1996: 190) denominó la "economía simbólica de la alteridad", en donde las relaciones con la alteridad

se analizan en espacios predominantemente masculinos —cacería, shamanismo, guerra—. Las etnografías de las alianzas entre mujeres amazónicas y de estás con aliados no indígenas, dan cuenta de relaciones en las cuales los intercambios simbólicos con la alteridad incluyen nociones de reproducción —no predatoria— y cuidado. Aún queda por entender si las prácticas de cuidado generadas en estos espacios, en particular con los activistas no indígenas, ofrecen una versión distinta de las relaciones asimétricas de control registradas en otras partes de la Amazonía (Brightman *et al.* 2016).

En los trabajos etnográficos que discuten la coyuntura política, algunos ofreciendo comparaciones de la praxis regional, aunque no tanto de las cosmologías, predomina la necesidad de denuncia de las prácticas extractivistas y neocolonizadoras (García Serrano 2014; Vallejo *et al.* 2016). Así, el ejercicio de poder desde lo indígena es pensado desde la resistencia y el espacio de la alteridad, al discutir las dinámicas intraétnicas el énfasis se pone en la guerra (Narváez y Trujillo 2020; Trujillo 2016) y no tanto en el ejercicio de poder cotidiano. Etnografías sobre los conflictos extractivos también han notado contradicciones internas dentro de los liderazgos indígenas (Avci y Fernández Salvador 2016), así como tensiones entre nociones de poder tradicional y nuevos espacios políticos desde donde los indígenas piensan y ejercen el poder (García 2016), aunque los registros parecen coincidir con la observación de Marcelino Chumpi: un líder es líder en la Amazonía en tanto dirija su carisma, sus palabras y recursos a favor del grupo (ver Chumpi en García 2016: 126).

Las particularidades de los liderazgos amazónicos femeninos motivan a repensar los debates clásicos sobre poder y liderazgo en la región (Clastres 1987; Lévi-Strauss 1944); el análisis de las expresiones de poder cotidiano de las mujeres, como en el *nangui tereka* (hablar duro) de las mujeres waorani (Bravo Díaz 2021) requiere un enfoque analítico que considere las relaciones con la alteridad atendiendo también a la intimidad, a la estética de lo cotidiano. Un análisis de estas características, incluiría un registro etnográfico no solo de los espacios organizativos formales, sino sobre todo de los liderazgos cotidianos, de las dinámicas del hogar, la organización espacial, así como la política del cuidado que informa la distribución de discursos y recursos en comunidades cada vez más amplias.

Las alianzas interétnicas, como las desplegadas para enfrentar la pandemia del COVID-19, también inspiran nuevas interpretaciones sobre las relaciones entre pueblos amazónicos —en donde alteridad tiende a presentarse como sinónimo de animosidad con ciertas excepciones de relaciones de tipo comercial (Grotti 2013; Wasserstrom 2016) y otras de "familiarización" predatoria (Fausto 2012)—. En los primeros análisis antropológicos generados en el tiempo de la pandemia del COVID-19 (Bravo Díaz 2020a; Vallejo y Álvarez 2020), vemos que los amazónicos activaron redes de cuidado regionales con características distintas al resto del país —en parte por el abandono estatal— dando cuenta de versiones interétnicas de una ética de cuidado amazónica. El análisis de estas relaciones interétnicas

se complejiza cuando consideramos que las redes de cuidado para enfrentar el COVID-19, coexistieron con campeonatos de futbol locales y regionales que se generaron una vez superada la primera ola de la pandemia. Parecería que tanto a la antropología amazónica ecuatoriana como a la antropología amazónica regional le queda pendiente tomarse en serio el juego, la fiesta y la risa en los espacios interétnicos contemporáneos.

Si bien los pueblos amazónicos han podido "domesticar" o indigenizar prácticas occidentales como el futbol, por ejemplo, en algunas comunidades waorani, las mujeres juegan casi tan frecuentemente como los hombres y el espacio diario de juego facilita la cohesión social; existen otras prácticas y técnicas no indígenas que reproducen situaciones cuasicoloniales, esto lo vemos principalmente en la industria extractiva y la burocracia estatal. Varios mitos amazónicos sugieren que el conocimiento ya sea para cultivar o para fabricar herramientas fue robado de otros o compartido por un visitante como el hijo de sol (Rival 1996). Como sugiere Zurita (2017), la incorporación del conocimiento del cultivo de yuca entre los waorani fue robado al tapir, lo cual además coincide con el inicio de un nuevo tiempo mítico-histórico. En otras palabras, lo que algunos antropólogos han catalogado de "aculturación" es tal vez parte de un momento no terminado de un proceso de domesticación simbólica (ver Kelly 2011) del otro. Sin embargo, como lo demuestra la etnografía de Vallejo y Duhalde (2016) entre los sapara, el carácter homogeneizador y hegemónico de la ciencia y técnica occidental tiende a anular el conocimiento y técnica local, es decir, los indígenas tienen pocas opciones para "domesticar" al otro de manera autónoma, y frecuentemente enfrentan la imposición de los términos y formas ajenas. Las autoras registran el dilema de una familia que presenta una denuncia de homicidio ante el sistema judicial ecuatoriano, sin embargo, como lo sugiere un funcionario indígena, el caso no puede ser resuelto, en los términos que la familia sapara plantea, sin contar con peritos chamanes. Esta etnografía se lee como una crítica potente a la colonialidad de la burocracia ecuatoriana, por una parte, se reconoce que existen distintas culturas, pero se perpetúa una práctica homogeneizadora, en donde lo invisible (que el perito chamán podría visibilizar) no tiene cabida en la lógica no indígena. Tal vez el caso más extremo de imposición de una técnica occidental se ve en los mecanismos de consulta y evaluación de impacto relacionado con actividades extractivas, García Serrano (2014) ofrece un análisis del caso emblemático de Sarayaku (ver Lara 2009), donde pueblo recurrió a instancias internacionales para demandar al Estado ecuatoriano. En este caso y en el más reciente de la demanda ganada a nivel nacional por los waorani de Pastaza, sería interesante plantear una conversación sobre las relaciones invisibles que desde la perspectiva indígena incidieron en el desenlace visible, tanto Sarayaku como algunos líderes waorani han recurrido, en sus luchas, a alianzas con seres de la selva —en particular la ayahuasca— en el segundo caso desplegando alianzas interétnicas. ¿Cuál es el rol de las alianzas y relaciones invisibles en la forma como los pueblos enfrentan los peligros visibles mientras navegan los sistemas burocráticos?

La forma como los pueblos indígenas amazónicos enfrentan las burocracias nacionales e internacionales es un ámbito con muchas coincidencias a nivel regional, los jóvenes líderes indígenas buscan, al mismo tiempo que resienten, los mecanismos burocráticos (Allard y Walker 2016) especialmente para acceder a recursos externos. Así mismo, muchos han incorporado nuevas tecnologías para ejercer su propia representación, pero también para reforzar de manera virtual sus alianzas. La forma como los indígenas entienden estas nuevas tecnologías ofrecerá un nuevo campo de análisis (ver Virtanen 2015) de la relación entre lo virtual y lo invisible. Vemos, por ejemplo, la forma como los pueblos documentan visualmente su cotidianidad (Aguilar 2016) e incluso la muerte (Álvarez 2010), se publican las noticias de la muerte de seres queridos y fotos de cadáveres en Facebook (Bravo Díaz 2020b), pero no sabemos todavía cómo estas prácticas son entendidas desde las relaciones invisibles que históricamente los amazónicos han evitado, es decir, la relación de familiaridad con los muertos; esto exige una relectura de la literatura regional sobre la necesidad de tomar distancia de la muerte, desplegando prácticas que permitan convertir al familiar fallecido en otro (Allard y Taylor 2016; Taylor 1993).

Siguiendo con la exploración de la relación entre lo material y lo invisible (ver Rival y Whitehead 2001), el énfasis en el primero tiende a ser cómplice de la homogenización de la técnica occidental. Una crítica original a esta hegemonía la encontramos en el trabajo colaborativo entre Uzendosky y Calapucha (2012), al analizar la riqueza comunicativa de las canciones kichwa amazónicas, los autores logran conectar cosmología con la técnica corporalizada, poesía con espacio. Lo que los autores llaman poesía somática, una textualidad ligada a lo sensorial y el espacio, presenta una práctica chamánica y comunicativa con otros no humanos desde lo cotidiano (ver Cabral de Oliveira 2015), sin el peligro de asumir irreversiblemente la perspectiva del otro. En otras palabras, si las ontologías animistas (Descola 2013) y el perspectivismo (Lima 1999; Viveiros de Castro 1998, 2014) ofrecían una crítica a la hegemonía del pensamiento occidental, desde la metafísica, el trabajo de Uzendosky y Calapucha expande esa crítica desde lo concreto —sensible— y lo estético.

Existen otras discusiones emergentes que se pueden ver en el trabajo de los estudiantes antropólogos de la FLACSO, la PUCE y la UPS, de los cuales se destaca el trabajo de revisión histórica de Rosana Posligua (2021). Este trabajo centrado en documentos del siglo XIX e inicios del siglo XX, explora las narrativas misioneras en torno al género entre los shuar, notando las limitaciones de la mirada de la patriarcal y etnocéntrica. Mientras los misioneros criticaban el trabajo físico de la mujer, las etnografías amazónicas han demostrado que uno de los valores principales para el mantenimiento del bienestar y la reproducción social es la vitalidad (Guzmán Gallegos 2015; Santos Granero 2015; Uzendoski 2004), el conocimiento y las relaciones con otros no humanos que las mujeres cultivan en sus huertos, estas relaciones permiten que esa vitalidad circule entre los humanos, lo que a su vez se expresa en hombres y mujeres fuertes. Esto nos lleva al último punto de esta

revisión de aportes amazónicos ecuatorianos a los debates regionales en el trabajo de más reciente de Guzmán.

Los trabajos etnográficos sobre los impactos extractivos y la colonización en la Amazonía coinciden en señalar los cambios materiales que enfrentan las poblaciones amazónicas; algunos autores registran que las mujeres amazónicas sienten las afectaciones del extractivismo en sus cuerpos (Sempértegui 2020; Vallejo y García Torres 2017). El cuerpo es el lugar del conocimiento corporalizado, el lugar de la "perspectiva" y el lugar de la identidad, es decir las afectaciones al cuerpo amazónico tiene consecuencias a nivel cosmológico. Tiene sentido preguntarse sobre cómo se modifican las relaciones sociales —con humanos y no humanos— frente a estos cambios que afectan los cuerpos y el espacio amazónico. Guzmán Gallegos (2021) nota que los huertos localizados cerca de lugares afectados por el extractivismo y la colonización tienen suelos más pobres, lo cual afecta las condiciones de las dinámicas que permiten la reproducción de la vida, entre estas, las alianzas con las plantas y los espíritus que favorecen el crecimiento de las mismas. "Unas raíces de yuca robustas revelan la fortaleza del cuerpo de la mujer y el conocimiento femenino" (2021: 11) en suelos débiles se reduce la calidad de los cultivos, esta disrupción en los procesos de crecimiento de las plantas tiene efectos en las relaciones que permiten la circulación de la energía vital entre los humanos, y por lo tanto en la reproducción social.

Notas finales

Escribir desde Ecuador significa responder a la coyuntura política y social, de modo que resulta difícil tomar distancia del campo para pensar en crear grandes teorías regionales, sin embargo, la reflexión académica con miras al diálogo regional es también necesaria; las alianzas intelectuales con la región, basadas en etnografías que contemplen nociones locales, contribuye a descolonizar los conceptos y las teorías antropológicas. El análisis ecuatoriano de las luchas antiextractivas, y el rol de las mujeres amazónicas en esas luchas, así como las alianzas interétnicas para el cuidado de la vida que se registran en la Amazonía ecuatoriana, motiva a repensar la forma como se han entendido las relaciones con la alteridad en la literatura amazónica. Sin embargo, el estilo analítico centrado en las relaciones de los indígenas con el otro, debe también incluir una mirada a las relaciones de los espacios más íntimos, la ética y estética de lo cotidiano.

Uno de los aportes más interesantes y originales notados en esta revisión no exhaustiva de la antropología ecuatoriana amazónica, es el estudio de las prácticas comunicativas indígenas, que conectan la cosmología con la técnica corporalizada (Uzendoski y Calapucha Tapuy 2012), la textualidad poética con el espacio y sus relaciones. Esta crítica a la hegemonía comunicativa de Occidente, se puede ver también en el trabajo de Vallejo y Duhalde (2016) pero con enfoque en la burocracia

judicial; parecería que la antropología ecuatoriana presenta su versión más potente cuando, manteniendo una mirada crítica a las dinámicas colonizadoras, ancla su análisis en las prácticas, cosmologías y estéticas amazónicas.

El cuestionamiento que plantea Guzmán sobre la relación entre los cambios en las condiciones materiales de vida y sus posibles consecuencias en las relaciones con otros no humanos, y en la circulación de sustancias que permiten la reproducción de la vida, nos invita a plantear otras preguntas no resueltas. Las compensaciones materiales otorgadas por la aceptación de actividades extractivas, registradas por varios antropólogos (Guzmán Gallegos 2015; Lyall 2019; Vallejo *et al*. 2016). ¿Son integradas en la vida cotidiana de alguna manera que haga sentido a la reproducción social desde una perspectiva amazónica? ¿Cómo entendemos en Ecuador la lucha cosmológica por integrar al otro y competir por la escasa energía vital (ver Santos Granero 2019)? Es momento de integrar al compromiso antiextractivo que se registra en la antropología amazónica ecuatoriana, un diálogo sobre las cosmologías y ontologías amazónicas menos atemporal, que conecte lo invisible con lo material. Esto significaría considerar no solo las grandes demostraciones antiextractivas, sino las prácticas cotidianas que pueden resultar frustrantes de analizar, como la ola de tala de balsa en la pandemia, y la crítica menos activa a los extractivismos, registrada en comunidades que están redefiniendo sus necesidades y nociones de bienestar; es decir, el análisis de la economía política de la vida (Santos Granero 2009: 199) tiene un pie en lo concreto y otro en lo invisible.

Referencias citadas

Aguilar, Juan José. 2016. “Visualidades y Amazonía: imágenes e historia del contacto waorani”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.

Aguinaga, Alba y Anne Gaël Bilhaut. 2019. “Mujeres indígenas de la Amazonía, impacto del extractivismo y cultura de resistencia”. En: Natalia Quiroga y Patricio Dobrée (eds.), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. CLACSO. https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rkw2.15/

Allard, Olivier y Anne Christine Taylor. 2016. “Traitement des cadavres et mémoire des personnes en Amazonie”. En: Michel Lauwers y Aurélie Zemour (eds.), *Qu'est-ce qu'une sépulture? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours*, pp. 55-68. Antibes: Éditions APDCA.

Allard, Olivier y Harry Walker. 2016. Paper, Power, and Procedure: Reflections on Amazonian Appropriations of Bureaucracy and Documents. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 21(3): 402-413. https://doi.org/10.1111/jlca.12237/

Álvarez, Kati. 2010. “El efecto del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales en torno a la muerte de los waorani”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.

Álvarez, Kati. 2017. “Con ellos dentro, un siglo más y más de continuo exterminio”. En: Ivette Vallejo y Ramiro Ávila (eds.), *El último grito del jaguar*. Memorias del I Congreso sobre Pueblos Indígenas Aislados en la Amazonía Ecuatoriana. Quito: Abya-Yala.

Avcı, Duygu y Consuelo Fernández Salvador. 2016. Territorial dynamics and local resistance: Two mining conflicts in Ecuador compared. *The Extractive Industries and Society*. 3(4): 912-921. https://doi.org/10.1016/j.exis.2016.10.007/

Bravo Díaz, Andrea. 2020a. Notas amazónicas frente a la pandemia, el Caso Waorani en Ecuador. *Revista Periferia*. 25(2). https://doi.org/https://doi.org/10.5565/rev/periferia.742/

Bravo Díaz, Andrea. 2020b. “Vitality, peace and happiness: an ethnography of the Waorani notion of living well and its contemporary challenges along oil roads”. Tesis doctoral. University College London.

Bravo Díaz, Andrea. 2021. “Sumak kawsay Is Harmful for All of Us” Oil Roads and Well-being among the Waorani in Ecuadorian Amazonia. *Latin American Perspectives*. 48(3): 51-68.

Brightman, Marc, Carlos Fausto y Vanessa Grotti. 2016. “Introduction. Altering Ownership in Amazonia”. En: Marc Brightman, Carlos Fausto y Vanessa Grotti (eds.), *Ownership and nurture: studies in native Amazonian property relations*, pp. 1-35. Nueva York: Berghahn Books.

Brightman, Marc, Vanessa Elisa Grotti, and Olga Ulturgasheva. 2012. “Introduction. Animism and Invisible Worlds: The Place of Non-humans in Indigenous Ontologies”. En: Autores (eds.), *Animism in rainforest and tundra personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, pp. 1-27. Nueva York: Berghahn Books.

Bustamante, Teodoro. 1988. *La larga lucha del kakaram contra el sucre*. Quito: Abya-Yala.

Bustamante, Teodoro. 2016. La antropología ecuatoriana y los “no contactados”. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. 16: 43-56.

Cabral de Oliveira, Joana. 2015. Ensaio Sobre Práticas Cosmopolíticas Entre Famílias Wajãpi: Sobre a Imaginação, o Sensível, o Xamanismo e Outras Obviedades. *Mana*. 21(2).

Clastres, Pierre. 1987. *Society against the state: essays in political anthropology*. Zone Books; Princeton University Press.

Colleoni, Paola. 2016. Becoming Tamed. The Meaning of “Becoming Civilized” among the Waorani of Amazonian Ecuador. *Tipití*. 14(1): 72-101.

Conklin, Beth y Lynn Morgan. 1996. Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethos*. 24(4): 657-694. https://doi.org/10.1525/eth.1996.24.4.02a00040/

Descola, Philippe. 1994. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.

Descola, Philippe. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.

Descola, Philippe. 2001. "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia". En: Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia an exploration of the comparative method*, p. 91. University of California.

Descola, Philippe. 2013. *Beyond nature and culture*. The University of Chicago Press.

Fausto, Carlos. 2012. *Warfare and Shamanism in Amazonia*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139096669/

García Serrano, Fernando. 2014. Territorialidad y autonomía, proyectos minero-energéticos y consulta previa: el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana. *Anthropologica*. 32(32): 71-85.

García, Fernando. 2011. La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*. 21(41): 61-68.

García, Fernando. 2016. "'Yo voy a ser presidente del país': el ejercicio del poder local desde la diversidad. Marcelino Chumpi, prefecto de la provincia de Morona Santiago, Amazonía ecuatoriana". En: Alexandre Surrallés, Óscar Espinosa y David Jabin (eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, pp. 119-135. Lima, Copenhague: IWGIA.

Grotti, Vanessa. 2013. The Wealth of the Body: Trade Relations, Objects, and Personhood in Northeastern Amazonia. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 18(1): 14-30. https://doi.org/10.1111/jlca.12001/

Guzmán Gallegos, María Antonieta. 2015. "Amazonian Kichwa Leadership: The Circulation of Wealth and the Ambiguities of Mediation". En: Fernando Santos Granero (ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, pp. 117-138. University of Arizona Press.

Guzmán Gallegos, María Antonieta. 2021. Philippe Descola: Thinking with the Achuar and the Runa in Amazonia. *Ethnos*. 86(1): 114-131. https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1580759/

Kelly, José Antonio. 2011. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. University of Arizona Press.

Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Lara, Rommel. 2009. "La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano". Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.

Lévi-Strauss, Claude. 1944. The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. *Transactions, of the New York Academy of Science*. 7(1): 16-32.

Lima, Tânia Stolze. 1999. The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*. 64(1): 107-131. https://doi.org/10.1080/00141844.1999.9981592/

Lyall, Angus. 2019. On ambivalence and aspiration in oil fields of the Ecuadorian Amazon. *HAU Journal of Ethnographic Theory*. 9(3): 661-665. University of Chicago Press. https://doi.org/10.1086/706779/









Martínez, Carmen. 2007. Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. 43(43): 335-366.

Muratorio, Blanca. 1991. *The life and times of Grandfather Alonso, culture and history in the upper Amazon*. Rutgers University Press.

Narváez, Roberto y Patricio Trujillo. 2020. Tempos de guerra e tempos de paz, contínuo simbólico de um povo de recente contato. *Cadernos de Campo*. 29(1): 13-37. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i1p13-37/

Narváez, Roberto. 2016. Intercambio, guerra y venganza: el lanceamiento de Ompore Omehuai y su esposa Buganei Caiga. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. 16: 99-110.

Overing, Joanna y Alan Passes. 2000. "Introduction". En: Autores (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 1-30. Routledge.

Posligua, Rosana. 2021. Espejismos nupciales: representaciones salesianas del matrimonio shuar, 1893-1925. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (70): 79-94.

Rival, Laura y Neil Whitehead. 2001. *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press.

Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del Jaguar*. Quito: Abya-Yala.

Rival, Laura. 1998. Androgynous parents and guest children: The Huaorani couvade. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(4): 619-642. https://doi.org/10.2307/3034825/

Rival, Laura. 2005. The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Ethnos*. 70(3): 285-310. https://doi.org/10.1080/00141840500294300/

Rivas, Alex. 2007. Los pueblos indígenas en aislamiento: emergencia, vulnerabilidad y necesidad de protección: cultura y representaciones sociales. *Revista Electrónica de Ciencias Sociales*. 1(2): 73-90.

Santos Granero, Fernando. 2009. *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. University of Texas Press.

Santos Granero, Fernando. 2012. Beinghood and people-making in native Amazonia. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*. 2(1): 181-211. https://doi.org/10.14318/hau2.1.010/

Santos Granero, Fernando. 2015. "Introduction: Images of Public Wealth". En: Autor (ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, pp. 3-36. University of Arizona Press.

Santos Granero, Fernando. 2019. Amerindian political economies of life. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*. 9(2): 461-482. https://doi.org/10.1086/706044/

Seeger, Anthony, Roberto DaMatta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Bolelim Do Museu Nacional*. 32(1-2): 2-19. https://bit.ly/3MegsZQ/



Sempértegui, Andrea. 2019. Indigenous Women's Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon. *Politics and Gender*. 17(1): 197-224. https://doi.org/10.1017/S1743923X19000023/

Sempértegui, Andrea. 2020. Decolonizing the Anti-Extractive Struggle: Amazonian Women's Practices of Forest-Making in Ecuador. *Journal of International Women's Studies*. 21(7): 118-134.

Taylor, Anne Christine. 1993. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man*. 28(4): 653-678. https://doi.org/10.2307/2803991/

Taylor, Anne Christine. 2001. "Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro". En: Laura Rival y Neils Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, pp. 45-56. Oxford University Press.

Trujillo, Patricio. 2016. Código guerrero: movilidad, guerra y muerte con lanzas. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. 16: 85-98.

Turner, Terence. 1995. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*. 10(2): 143-170. https://doi.org/10.1525/can.1995.10.2.02a00010/

Uzendoski, Micahel. 2004. Manioc beer and meat: value, reproduction and cosmic substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 10(4): 883-902. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00216.x/

Uzendoski, Michael y Edith Felicia Calapucha-Tapuy. 2012. *The Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*. University of Illinois Press. https://doi.org/10.5406/j.ctt1xcgkj/

Vallejo, Ivette y Corinne Duhalde. 2016. "Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador". En: Alexandre Surrallés, Óscar Espinosa y David Jabin (eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, pp. 215-234. Lima, Copenhague: IWGIA.

Vallejo, Ivette y Kati Álvarez. 2020. La pandemia del Coronavirus en la Amazonía ecuatoriana: vulnerabilidades y olvido del Estado. *Cadernos de Campo*. 29(1): 95-110.

Vallejo, Ivette y Miriam García Torres. 2017. Mujeres indígenas y neoextractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación. *Enfoques*. 11(1): 1-43.

Vallejo, Ivette y Ramiro Ávila (eds.). 2017. *El último grito del jaguar*. Memorias del I Congreso sobre Pueblos Indígenas Aislados en la Amazonía Ecuatoriana. Quito: Abya-Yala.

Vallejo, Ivette, Corinne Duhalde y Natalia Valdivieso. 2016. "Relaciones contemporáneas Estado-organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador: entre alianzas, oposición y resistencia". En: François Correa, Philippe Erikson y Alexandre Surrallés (eds.), *Política y poder en Amazonía: estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, pp. 36-68. Universidad Nacional de Colombia.









Vallejo, Ivette, Natalia Valdivieso, Cristina Cielo y Fernando García. 2016. “Ciudades del milenio: ¿inclusión o exclusión indígena en la nueva Amazonía ecuatoriana?”. En: Jorge Horbath y María Amalia Gracia (eds.), *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: procesos, políticas e identidades*, pp. 83-104. Buenos Aires: CLACSO. https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tztr.8/

Virtanen, Pirjo Kristiina. 2015. Indigenous Social Media Practices in Southwestern Amazonia. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*. 11(4): 350-362. https://doi.org/10.1177/117718011501100403/

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*. 25(1): 179-200. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.25.1.179/

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(3): 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: Univocal.

Wasserstrom, Robert. 2016. Waorani Warfare on the Ecuadorian Frontier, 1885-2013. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 21(3): 497-516. https://doi.org/10.1111/jlca.12217/

Zurita, María Gabriela. 2017. Cultivando las plantas y la sociedad waorani. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. 12(2): 495-516. https://doi.org/10.1590/1981.81222017000200013/

Una aproximación a la antropología ecológica ecuatoriana

Tania González Rivadeneira[42] y Radamés Villagómez Reséndiz[43]

Introducción

La antropología ecológica, también llamada ambiental, es un área de producción académica principalmente importante para América Latina, particularmente debido a la gran diversidad biológica y cultural que en ella existe. La antropología ecológica ha sido ampliamente historizada y problematizada, desde sus primeras referencias emanadas desde el Norte global, el antropólogo Julian Steward (1972) delimitó el campo al estudio de las interacciones humano-ambiente influenciado por el funcionalismo y la evolución cultural, hasta las posturas más recientes donde las antropologías de la naturaleza, las cosmopolíticas, la etnografía multiespecie y el denominado giro ontológico han complejizado y profundizado el estudio de las relaciones entre el ser humano y los ecosistemas.

Llama la atención que algunos de los textos más importantes sobre las aproximaciones más recientes de la antropología ecológica hayan sido escritos a partir de trabajos realizados en el territorio ecuatoriano, como son las aproximaciones de Laura Rival (2016), Eduardo Kohn (2013) y Philippe Descola (1996), sin embargo, en el Ecuador poco sabemos de los antecedentes de dichos trabajos, y del posterior devenir de la antropología ecológica local. El presente estudio tiene por objetivo dar cuenta de

42 Docente de la Universidad Iberoamericana (México DF), candidata doctoral en Ciencias de la Sostenibilidad (UNAM), máster en Estudios Mesoamericanos (UNAM), licenciada en Antropología Aplicada (UPS-Quito) y en Ciencias Bilógicas (PUCE), con una especialización en Liderazgo, Cambio Climático y Ciudades (FLACSO-Ecuador).

43 UNAM Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Becario del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias CRIM UNAM. Asesorado por la Dra. Leticia Durand

cómo se ha constituido la antropología ecológica ecuatoriana hasta la actualidad, para lo cual se ofrece, primero, una revisión histórica de los principales aportes a la disciplina, en particular se pretende mostrar cómo los antropólogos y antropólogas ecuatorianos/as o que han trabajado en el Ecuador, han asimilado y, en algunos casos, generado posturas propias de pensamiento y reflexión desde los contextos locales con respecto a las relaciones naturaleza-cultura.

En la antropología ecuatoriana profesionalizada, la consideración del ambiente como recurso explicativo ha estado presente de diversas maneras, por un lado, desde los aportes de Murra (1984) con respecto a los pisos ecológicos, y por otro con respecto al uso que las comunidades indígenas, principalmente amazónicas, otorgan la naturaleza (Karsten 1964). En esta dirección, una línea de investigación que se desprendió de los trabajos de Murra ha sido en torno a los mecanismos de interacción interregional (*i. e.* microverticalidad), los cuales aunque supusieron las relaciones con el entorno, ponderaban los aspectos de la organización social y económica (Oberem 1981; Dyrdahl 2017).

No obstante lo anterior, es palpable la gran brecha temporal que hay entre estos trabajos pioneros y las aproximaciones vinculadas al giro ontológico (Holbrad y Pedersen 2017) contenidas en los trabajos de Descola y Kohn. Este aparente vacío resulta intrigante, máxime cuando actualmente al menos dos instituciones contemplan en sus programas de posgrado áreas interdisciplinares para la incorporación de miradas ambientales a la antropología. Por otro lado, si a lo anterior se suma la importancia de movimientos conservacionistas y defensores de territorios, podemos inferir que la antropología ecológica es una de las áreas de la disciplina antropológica más consolidadas en el país, aunque con pocos estudios que dan cuenta de ello.

Este diagnóstico ya ha sido esgrimido anteriormente, durante el II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, en el año 2007, ahí se debatió el tema de las relaciones entre naturaleza y cultura, los resultados de dicho debate están escritos por Alexandra Martínez, quien coloca los avances en la materia principalmente en términos de la identidad, pues para ella, el vínculo entre la naturaleza y cultura puede ser reconocida en el papel que el estado ecuatoriano otorga a la identidad. Después de una revisión no exhaustiva de los materiales producidos a nivel local, Martínez concluye que existe un gran número de trabajos etnográficos que integran al ambiente, pero no existen aportes teóricos desde posturas propias, por ejemplo en términos de un estilo nacional de investigación (Martínez 2007). Ahora bien, desde 2007 hasta 2021, han ocurrido un sin número de acontecimientos políticos y sociales que se reflejan de manera diferencial en la producción académica, lo cual amerita una nueva revisión de los estudios de antropología ecológica en el país.

El presente trabajo pretende ofrecer dicha revisión de la producción académica en torno a la antropología ecológica ecuatoriana, ya sea por académicos ecuatorianos

o investigaciones hechas en el Ecuador, con el fin de evidenciar los ejes analíticos desde los cuales se ha desarrollado esta área de investigación más allá de la identidad. A continuación se dividirá el texto en tres partes, la primera ofrecerá una breve introducción al campo de estudio conocido como antropología ecológica/ambiental, en un segundo momento se argumenta el crecimiento y reflexiones de este campo de estudio desde el Ecuador en los últimos 14 años, incluyendo la creciente producción de temas ecológicos desde las tesis de pregrado y posgrado, así como la producción contenida en revistas ecuatorianas sobre antropología por último se caracterizará una posible agenda de investigación para los años venideros.

Antropología ecológica

La necesidad de constituir a la antropología como una ciencia inductiva y empírica, similar a la biología darwiniana, motivó al geólogo y antropólogo Julian Steward a navegar entre los patrones ecológicos y culturales que caracterizaban a poblaciones en diferentes ecosistemas, para dar cuenta de los cambios culturales (evolución) y diferentes niveles de integración (núcleo cultural) en una nueva propuesta: la ecología cultural (Sánchez 2002; Kottak 2006). Si bien hubieron acercamientos previos de la antropología a otras áreas de las ciencias naturales como la geografía (Milton, s. f.), Steward delimitó el campo de las interacciones humano-ambiente observando las instituciones sociales desde una perspectiva funcionalista, las cuales fueron manifiestas en la subsistencia, dando énfasis a los cambios culturales y las relaciones causales que la naturaleza ejercía en la cultura. De esta manera, introdujo el pensamiento ecológico para la comprensión de fenómenos sociales, incluyendo factores como la energía, la producción de alimentos y aspectos demográficos para dar cuenta de la adaptación de las sociedades al ambiente (Steward, 1972).

Para Steward (1993) y White (1993), la cantidad, calidad y distribución de los recursos naturales estaban relacionados con la evolución cultural, pues dependían de la exploración y producción del ambiente en el que cada cultura se desarrolla. Esta postura consideraba que, si bien la cultura es producto de la evolución, posee cierta autonomía en relación al dominio biológico, propiciando la idea de que la evolución de la tecnología puede explicar gran parte de la complejidad social y por ende, de la evolución cultural. Posteriormente Marvin Harris (1989), fuertemente influenciado por la ecología cultural, colocó aún mayor énfasis en la adaptación de las culturas al ambiente. Para Harris todos los aspectos culturales, incluyendo los religiosos, simbólicos, alimenticios, podían ser explicados por el *fitness* y la eficacia para la obtención de energía (similar a la tesis del forrajeo óptimo) (Laland y Brown 2011).

Por otra parte, el neofuncionalismo representado por Rappaport (1975) reconocía que los humanos poseen adaptaciones culturales al ambiente bajo las mismas reglas que todos los organismos vivos, y esta adaptación contribuía a mantener el

equilibrio del ecosistema (Santamarina 2008). La ecología cultural neofuncionalista de Rappaport explicaba a la cultura, vinculadas por ejemplo a prácticas rituales que diezmaban la población de cerdos, como un conjunto de adaptaciones de humanos a un ambiente no humano, ponderando un enfoque reduccionista sobre las relaciones cultura-naturaleza (Biersack 2011). Tanto el neofuncionalismo como la ecología cultural de White y Steward mantenían la premisa de que la cultura y la naturaleza eran entidades sistémicas independientes (merecedoras de estudios independientes), pero en mutua interacción (Santamarina, 2008).

Posteriormente, podemos identificar dos aproximaciones en el desarrollo de la antropología ecológica: la primera de carácter procesual, a partir de estudios diacrónicos con énfasis en los mecanismos de cambio cultural, promoviendo el análisis de la relación de variables demográficas y los sistemas de producción, por ejemplo, la responsabilidad social frente al estrés ambiental. Asimismo, tal perspectiva caracterizó las estrategias adaptativas humanas frente a distintos contextos ambientales, en términos del concepto de nicho, discutiendo las disyuntivas de los problemas socioambientales a corto y largo plazo (Orlove, 2006).

Por otra parte, una segunda aproximación de la antropología ecológica es la que proponen autores como Kottac (2006), quien menciona que la antropología ambiental contemporánea se diferencia de la neofuncionalista en la medida que adopta una orientación política, pues ya no se enfoca en dar cuenta de patrones y rasgos culturales, sino en dar cuenta a nivel político e institucional del conocimiento no occidental. La antropología ecológica o ambiental contemporánea matizó la teoría y el análisis sobre la dicotomía naturaleza-cultura con las preocupaciones políticas, propiciando la emergencia de nuevos campos como la ecología política (Orr *et al*. 2015).

Las diferencias entre la antropología ecológica vieja y la nueva antropología ecológica implican orientación de política y valor, aplicación, unidad analítica, escala y método. Los estudios de la antigua antropología ecológica señalaron que los nativos hacían un trabajo razonable de gestión de sus recursos y preservación de sus ecosistemas (aunque a través de algunos medios poco sabrosos, incluyendo el combate mortal y el infanticidio femenino); Pero esos estudios, basados en la norma del relativismo cultural, generalmente apuntaban a ser neutros respecto al valor. Por el contrario, la nueva antropología ecológica o ambiental combina la teoría y el análisis con la conciencia política y las preocupaciones políticas (Kottac 2006: 41).

Inicialmente, la ecología política surgió como respuesta a los enfoques neomalthusianos que asociaban la degradación ambiental al crecimiento poblacional; posteriormente reconoció la importancia de las relaciones de poder en términos de asimetrías, donde los sistemas globales ejercen su influencia y hegemonía. Especialmente enmarcados en la teoría marxista, tales enfoques dieron cuenta de la manera en la que las consecuencias del sistema capitalista global

resonaban directamente en las poblaciones locales, particularmente en los países en desarrollo. Finalmente a partir de finales del siglo XX y bajo el parte aguas del postestructuralismo, la ecología política se diversifica atendiendo a la diversidad de actores involucrados en los procesos, campesinos, indígenas, ONG y Estado, dando cuenta de las múltiples escalas de las negociaciones que toman lugar en las transformaciones ambientales (Durand *et al.* 2010).

Otra consecuencia importante que se desprende de la influencia del postestructuralismo se vio reflejada no solo en el cuestionamiento de las dinámicas e interacciones entre los diferentes actores involucrados en los conflictos socioambientales, sino también las propias concepciones y discursos sobre la naturaleza dirigidos a observar y entender los conflictos. Esta impronta que vinculó el discurso y el poder fue la que comenzó a desestabilizar la dicotomía naturaleza-cultura, la cual hasta entonces se mantenía como dos polos escindidos, cuya relación únicamente estaba mediada por el manejo de recursos naturales y el mercado.

Contexto y crecimiento de la antropología ecológica ecuatoriana

Una manera en la cual el énfasis en los discursos adquirió relevancia como insumo frente a las narrativas cientificistas fue a partir de la noción de conocimientos locales, cuya visibilidad se acrecentó debido a la crisis del asistencialismo desarrollista (Agrawal 1995). En ese sentido, los países en vías de desarrollo se apropiaron de maneras distintas de este recurso, especialmente en América Latina, algunas veces este tópico sirvió de insumo para caracterizar nuevas áreas de investigación, por ejemplo, en México la revaloración de los saberes campesinos como alternativa frente a los estragos de los paquetes tecnológicos y la "revolución verde" propició la proliferación de estudios etnoecológicos bajo la figura de Víctor Toledo (2008).

En términos generales, en la región latinoamericana hubo una necesidad imperativa de vincular por un lado los saberes tradicionales y, por el otro, una política conservacionista no desarrollista; en ese sentido, los ecólogos políticos de diferentes latitudes comenzaron a criticar la noción dual de cultura-naturaleza utilizando nuevos conceptos como la "naturaleza humanizada o social" (Escobar 1999). Para algunos autores (Little 1999), la antropología ecológica debe cuestionar la dicotomía naturaleza-cultura por ser insuficiente para explicar las formas en que a nivel local se suscitan las relaciones entre los humanos y no humanos. En cambio, para otros como Santamarina (2008), la antropología ecológica mantiene una dicotomía polarizada en la que en los extremos están las categorías naturaleza-cultura, imposibilitando observar los matices y límites de dichas categorías como parte de procesos de interrelación.

En consecuencia, surgieron así en América Latina propuestas jurídico-ambientales más allá de los conocimientos campesinos a nivel local, las cuales defendieron la

subjetivización de la naturaleza con base en el diálogo de saberes, llegando incluso a instaurar como tal los derechos de la naturaleza expresados constitucionalmente en Bolivia y Ecuador (Santamaría 2011). Esta antropología, desarrollada paralelamente a la ecología política y la ecología humana, conjugó una diversidad de intereses, desde los movimientos, derechos y territorios, hasta los discursos ambientalistas (Little 1999; Ulloa 2011; Escobar 2006). Vemos así que una diferencia importante en la región del Ecuador respecto a países como México, tiene que ver con el alcance de los discursos sobre la naturaleza.

Para el Ecuador, por ejemplo, la antropología ecológica y la ecología política, vinculada a un movimiento ambientalista y a una fuerte presencia indígena, posibilitó que en la Constitución de 2008 se considere los "derechos de la naturaleza", lo que implicó, por un lado, una ruptura jurídica muy fuerte y, por el otro, un quiebre epistémico en el que se reconoce el valor de la naturaleza independiente del "bien" que representa para los humanos (Gudynas 2011). Sin embargo, en tales posturas la "subjetivación de la naturaleza" está dada por su comprensión como una sola entidad, única, sistemática, orgánica, homogénea y concebida en términos de niveles de organización estáticos, es decir, no se considera su agencia, ni hay una preocupación explícita por las fronteras de "lo natural" en contextos locales, regionales o globales. Además, se puede decir que este tipo de aproximaciones mantienen la "subjetivación" de la naturaleza para fines constitucionales a partir de las ontologías andinas, pero no pone en la mesa de debate la inconmensurabilidad de dichas ontologías frente a la occidental (Gudynas 2011; Murcia 2011).

En esa dirección, la subjetivación de la naturaleza ha sido de interés para la antropología hecha no solo por investigadores ecuatorianos, pero sí desde el Ecuador, tales propuestas son las que se enmarcan en lo que se denomina como giro ontológico y antropologías de la naturaleza, mismas que conjugan presupuestos teóricos y metodológicos para cuestionar la preponderancia de la visión naturalista del mundo. Estas aproximaciones poseen un alcance amplio, ponderando la importancia no solo de otras epistemologías (Viveiros de Castro 2003), sino también de otros principios de producción del mundo en términos ontológicos. Si bien dichas propuestas obedecen a la realidad observada en el trabajo de campo particular, existen puntos en común que definen a esta antropología, uno de ellos es precisamente el cuestionamiento de los límites entre la cultura y la naturaleza (González y Carro 2016).

Vemos hasta aquí al menos tres enfoques teóricos diferentes sobre los cuales versa la antropología ecológica, por un lado la que Orlove (2006) considera como procesual, la segunda, de acuerdo a Kottac (2006) vinculada con la ecología política, y un tercer acercamiento corresponde a las antropologías de la naturaleza, vinculadas al llamado giro ontológico. Si bien desde esta perspectiva contextualizamos los avances de la antropología ecológica ecuatoriana, podríamos decir que los trabajos vertidos desde 2007 se enmarcan principalmente en una antropología ecológica

ligada a la ecología política y otra, en mucho menor medida, vinculada al giro ontológico. Sin embargo, existe otro conjunto de trabajos que abonan al perfil de la antropología ecológica contemporánea en Ecuador, que hasta ahora no han sido incorporados al análisis: la etnobiología ecuatoriana, cuyas aportaciones, como veremos más adelante, han cobrado relevancia a partir de la segunda década del siglo XXI hasta la actualidad (González Rivadeneira *et al.* 2018).

Antropología ecológica y ecología política

Después del II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología (2007), la Constitución (2008) marcó un parte aguas en el contexto político y académico con respecto a las consideraciones sobre la naturaleza, debido en una medida importante a que los derechos de la naturaleza y el propio concepto de Pachamama fueron impulsados por la presencia de académicos, comunidades indígenas y ONG. Esta conjugación de actores tan diversos generó una prominente producción de textos desde la ecología política y el biocentrismo (Gudynas 2010). En esta dirección destacan los trabajos de autoras como Elizabeth Bravo, Alberto Acosta y Esperanza Martínez, quienes han escrito libros y artículos sobre temas de minería, agua y soberanía alimentaria, tres de los temas más importantes en la producción académica ecuatoriana (Daza *et al.* 2020; Acosta y Martínez 2010; Bravo *et al.* 2017).

Por otro lado, cabe mencionar que mucha de esta producción fue motivada en gran parte por diversos programas de posgrado en el país, tal como la Maestría en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo, de la Universidad Andina Simón Bolívar. No obstante, la producción académica desde esta área no ha dialogado lo suficiente con la antropología ecológica en un sentido amplio, pues su interés versa sobre la ecología política y los diálogos sur-sur. Por otro lado, los estudios socioambientales generados a partir de la Maestría en Estudios Socioambientales, de FLACSO, muestran una producción académica más diversa, que involucra temas de antropología ecológica para la resolución de conflictos y para pensar perspectivas teóricas propias; aquí se destaca el trabajo de docentes como Ivette Vallejo (Vallejo y García Torres 2017; Vallejo *et al.* 2016) y Teodoro Bustamante (2015). FLACSO también ha sido editora de varias obras atinentes a temas ambientales y culturales.

Más allá de los programas de posgrado y las tesis producidas —muchas de ellas sin publicarse— se encuentran los aportes vertidos sobre las revistas vinculadas a la antropología en el Ecuador, algunas de estas ligadas a la temática ambiental directamente. Tal es el caso de la revista *Letras Verdes* de FLACSO-Ecuador, *Cuadernos de Antropología* de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), *Chasqui* de CIESPAL y *Sarance* del Instituto Otavaleño de Antropología. A continuación se ofrece el análisis de cada una de estas publicaciones en relación con las vertientes de la antropología ecológica ecuatoriana.

En principio, destaca *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, la cual guarda una relación directa con los tópicos ambientales, en gran parte debido a que está vinculada al programa de posgrado de FLACSO. Desde 2008 han editado diversos números dedicados mayoritariamente a la vertiente de la ecología política: desde la conservación, la crisis planetaria y las políticas ambientales, hasta cuestiones de sustentabilidad y responsabilidad ambiental. Dentro de esta profusa producción académica, con fuertes compromisos con la ecología política, destaca el número de 2016 titulado "Procesos socioambientales en territorios amazónicos", el cual es el primer número que aborda de manera situada una región específica del Ecuador. No obstante, los artículos de este número tratan temáticas como la electrificación, los procesos históricos de colonialidad interna y el rol del gobierno local en el monitoreo ambiental, todas temáticas que igualmente se relacionan con la ecología política.

En esa misma línea de pensamiento se enmarca el resto de números editados en los últimos cuatro años, con la salvedad de que se han incluido temáticas más amplias relativas a las trayectorias de la sustentabilidad, tal como aquellas trazadas por diferentes tipos de ecologismos (Cuvi 2017). Asimismo, conceptos como adaptación y resiliencia han sido movilizados para analizar situaciones de riesgo y desastres. Cabe señalar que, si bien la temática dominante de esta revista es la vertiente afín a la ecología política dominada por el eje del conflicto, también es cierto que sus perspectiva es amplia, abarcando no solo la perspectiva postestructuralista centrada en los contradiscursos, sino también ha apuntalado perspectivas novedosas sobre saberes locales y ecología política feminista (Miranda 2020).

En el caso de la revista *Cuadernos de Antropología* editada por la PUCE desde 2009 hasta la actualidad, solo cuatro números están dedicados a temáticas socioambientales. En el año 2010 se editó el número intitulado "Cultura y naturaleza", solo en dos artículos se abordan la relaciones medioambientales; uno en términos del aprovechamiento de los recursos como la sal del siglo XVI al XIX, mientras que el otro trabajo se desprende del análisis del discurso de desarrollo sostenible en proyectos ecoturísticos en una comunidad kichwa y montubia (Salazar 2010; García 2010). Años más tarde, en 2016, otro número vinculado a las temáticas afines a la antropología ecológica fue editado, esta vez intitulado "La agroecología en Ecuador". En este número se abordan dos temáticas importantes, una es referente a las contradicciones entre la coyuntura política que promueve la soberanía alimentaria y el poco presupuesto asignado a la agricultura. Por otro lado, se encuentran trabajos comparativos entre la agricultura tradicional y la agricultura agroecológica, poniendo de manifiesto la multidimensionalidad de los saberes campesinos y los mecanismos de innovación y aprendizaje (Gortaire 2016; León 2016; Minga 2016).

Un año después, en 2017, esta revista editó el número "Relaciones interregionales en los Andes septentrionales", donde si bien las aportaciones se centraron en temáticas arqueológicas, algunos artículos propusieron novedosos modelos

etnohistóricos que intentaron mostrar diferentes modos de organización más allá de los mecanismos, como la microverticalidad, y en consecuencia iluminaron interacciones medioambientales no consideradas hasta entonces para la región del Ecuador y Colombia (Patiño 2017).

Finalmente, en 2018, se editó el número titulado "Turismo, naturaleza y cultura", cuya motivación principal se desprende de la conmemoración de la declaración de Quito y Galápagos como patrimonios cultural y natural, respectivamente, de la humanidad por parte de la UNESCO; aquí destaca un trabajo sobre percepción del turismo comunitario en la comunidad de Shiripuno, Misahualli, y se vincula con el tópico de la sostenibilidad a futuro (Guijarro *et al*. 2018). A decir de los editores, este último número sintetiza la tendencia a ponderar los aspectos económicos sobre otros aspectos que conciernen al valor de la patrimonialización y que se vinculan con la dimensión ecológica, particularmente con la conservación (Barriga y Landázuri 2018). Esta consideración da la pauta para identificar que, dentro de estos cuatro números de la revista, todos los enfoques esgrimidos poseen consonancias con la antropología ecológica ligada a la ecología política, mas no con las antropologías de la naturaleza ligadas al giro ontológico y las cartografías de la diferencia.

Por su parte, *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* consiste en una publicación cuyo ámbito principal concierne más a una perspectiva amplia de ciencias sociales que únicamente a la antropología; no obstante, desde 2010 hasta la actualidad han publicado al menos dos números atinentes a las temáticas socioambientales. El primero de estos fue publicado en 2017 bajo el título "Comunicación, ambiente y ecologías", mientras que el segundo fue publicado en 2020 con el título "Los desafíos de la cobertura ambiental en tiempos de crisis".

El primero número comienza rememorando un número editado a inicios de los años 90 donde se exploró por primera vez los entrecruces entre la comunicación y el medio ambiente con la finalidad de promover la conciencia ambiental. En esa misma tónica, este número intentó expandir dicha óptica, pero considerando nuevos paradigmas ambientales, entre ellos, el Antropoceno, así como nuevos tejidos en las relaciones entre naturaleza y cultura. Cabe señalar la alusión a los conocimientos locales (*sensu* Viveiros de Castro o Descola) como alternativa frente a las narrativas catastrofistas desprendidas de las ruinas del Antropoceno.

Esta misma alusión fue expandida en el segundo número arriba aludido, especialmente se recuperaron las aportaciones de Arturo Escobar sobre el Buen Vivir, y aunque la parte sustantiva se encuentra en el papel de la comunicación ante crisis ambientales y sanitarias como la que atravesamos en 2020, este número articuló de manera suspicaz el quehacer de las nuevas plataformas mediáticas para contrarrestar los discursos desarrollistas, promotores de "ecocidios" y de la devastación ambiental (ecología política), con los insumos de académicos que abogan por llevar la resistencia más allá de los discursos, por ejemplo, hacia una

desobediencia ontoepistémica basada en los principios de producción del mundo que se desprenden de las antropologías de la naturaleza (*i. e.* giro ontológico).

Finalmente, la revista *Sarance* está dirigida a explorar las aristas del conocimiento desde la Sierra Norte del Ecuador, incluyendo de manera excepcional la región de Otavalo. Sin embargo, la mayoría de las aportaciones consisten de estudios sobre la universidad, o bien abordan temáticas culturalistas que, en algunos casos, llegan a estar ligadas a la cuestión de la interculturalidad. Por lo demás hay una ausencia ubicua de abordajes ambientales en general.

Giro ontológico

Lo que en antropología contemporánea se conoce como "giro ontológico" es un conjunto de propuestas teóricas en las que la filosofía y la antropología conjugan presupuestos teóricos y metodológicos para cuestionar la "visión del mundo" estándar de las otras visiones, de otras epistemologías (Viveiros de Castro 2003), si bien las propuestas de los diferentes autores son distintas y obedecen a la realidad observada en el trabajo de campo particular, existen puntos en común que definen a esta antropología, uno de ellos es precisamente el cuestionamiento de los límites entre la cultura y la naturaleza:

> El "giro ontológico" no designa un movimiento coherente, sino un grupo de propuestas heterodoxas que coinciden en su rechazo a la definición de cultura como epistemología, al efecto totalizador del construccionismo social, a la hegemonía de las dicotomías del pensamiento occidental (González y Carro 2016: 103).

Si bien hay trabajos que intentan reconciliar la postura ontologista articulada a la ecología política (Hernández 2017), la discusión sobre la dicotomía naturaleza-cultura está vigente en la antropología contemporánea, en términos político-legislativos (por ejemplo en el debate sobre la subjetivación de la naturaleza), en términos de cambio o ruptura de la Modernidad frente a las culturas no occidentales y en términos epistémicos para la misma antropología.

La producción académica que versa sobre los límites de la dicotomía naturaleza-cultura, y que cuestionan una visión antropocentrista de la disciplina han sido ampliamente abordados en el país, especialmente por parte de antropólogos amazonistas como lo mencionan Ivette Vallejo y Katy Álvarez en este volumen. En este sentido, llaman la atención principalmente el trabajo de Eduardo Khon con su libro *How forests think*, recientemente traducido al español por Abya-Yala, y la creciente producción sobre derechos de la naturaleza, su subjetivación e implicaciones en la negociación de conflictos generados por empresas extractivistas y el estado (Krainer y Chávez 2017).



El libro de Khon (2013) resulta particularmente interesante para este balance de la antropología ecuatoriana, pues siendo de nacionalidad ítalo-ecuatoriano, Khon ofrece desde los agradecimientos de la versión en español del libro, cierta cercanía con el contexto quiteño, así como cierto acercamiento al diálogo con autores locales, especialmente amazonistas. Al respecto Khon menciona que:

> El Ecuador de hoy brinda oportunidades y desafíos únicos para el pensamiento silvestre. Fue el primer país del mundo en reconocer constitucionalmente los Derechos de la Naturaleza, y, por lo tanto, en darle un cierto tipo de apertura legal a la comprensión de que los bosques están de base constituidos por el tipo de seres pensantes (Khon 2021: xxvii).

En cuanto a la producción académica que alimenta el debate sobre y desde el giro ontológico, resaltan las tesis producidas por estudiantes del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades de FLACSO, cuyos estudios de caso abordan problemáticas amazónicas y andinas (Hernández 2017; Abi-Saab Arrieche 2019; Auqui Calle 2019). Si bien este es un campo de estudio creciente y muy prolífico en Ecuador, no encontramos textos o artículos científicos que aborden propiamente miradas ecuatorianistas sobre la cosmopolítica de las relaciones entre humanos y entre humanos y no humanos.

Etnobiología

Hasta ahora hemos visto el predominio de una antropología ecológica ecuatoriana caracterizada principalmente por cuestiones de valor, y ligada a las problemáticas de la ecología política postestructuralista. No obstante, argumentamos que es el campo emergente de la etnobiología la que ha proporcionado insumos importantes para repensar la antropología ecuatoriana durante los últimos catorce años, especialmente en términos de novedosas formas de articular las relaciones cultura-naturaleza. En 2018, fue publicado el artículo *The current status of Ethnobiology in Ecuador,* donde aunado a los trabajos pioneros de la etnobotánica ecuatoriana, se incorporó los enfoques que se desprenden de perspectivas antropológicas (González Rivadeneira *et al*. 2018). En esta dirección se encuentran desde los trabajos fundacionales sobre comunidades indígenas en la Amazonía ecuatoriana por parte de misioneros, hasta los aportes vinculados al giro ontológico anteriormente mencionados.

Si bien en este artículo se dividieron los trabajos fundacionales de la etnobiología ecuatoriana, los cuales han tenido una mayor influencia desde las ciencias biológicas, y aquellos trabajos que han abrevado directamente de la antropología, consideramos que, si ponemos en perspectiva la antropología ecológica tal y como la hemos expuesto en este trabajo, han sido justamente las aproximaciones etnobotánicas y más recientes las provenientes de la etnozoología y la etnomicología las que proveen resonancias que amplifican el espectro de la antropología ecológica en el Ecuador.

Conclusiones

Consideramos que la antropología ecológica ha sido una de las más prolíficas en Ecuador en cuanto al interés que han tenido los antropólogos sobre temas ambientales, particularmente aportando posturas desde una ecología política comprometida con la vida, militando a favor de comunidades indígenas y dilucidando los problemas socioambientales locales y frente a la crisis planetaria. Así mismo consideramos que los derechos de la naturaleza de la Constitución de 2008 crearon el marco idóneo para repensar los ecosistemas desde las ciencias sociales, y en ese sentido aportar al desarrollo de la disciplina desde miradas jurídico-ambientales, constitucionales. Posiblemente, este aspecto, el de repensar el ambiente desde la subjetivación de la naturaleza es la característica más prominente de la antropología ecológica ecuatoriana, lo cual es de importancia jurídica en la defensa del ambiente, pero también es de importancia para la construcción de una epistemología propia de la disciplina en el país.

Si bien son evidentes los aportes desde la ecología política, el giro ontológico y la etnobiología al desarrollo de la antropología ecológica ecuatoriana, aún hay varios debates pendientes, entre ellos la reflexión más allá de los espacios amazónicos y algunos andinos para desarrollar investigaciones en otras regiones del país como la Costa, donde las otredades posiblemente no son vistas como alteridades radicales, como ocurre en la Amazonía, pero cuya relación con la naturaleza amerita sendos trabajos etnográficos; queda pendiente también la discusión sobre las relaciones naturaleza cultura a la luz de enfoques feministas ecuatorianos, pues la perspectiva de género ha estado presente en muchas de las investigaciones provenientes de la ecología política.

Por último, consideramos que es de suma importancia cohesionar al gremio antropológico en el país, especialmente a quienes trabajan temas relacionados con la naturaleza y la cultura, pues sabemos que si bien los foros de producción académica internacionales no siempre son utilizados, las reflexiones, debates y generación de discusiones en escenarios más locales evidencian una antropología ecológica más madura que necesita despegar con planteamientos teóricos situados y propios de esta región del mundo.

Referencias citadas

Abi-Saab Arrieche, Javier. 2019. “Selva y petróleo: un abordaje ontológico al conflicto amazónico”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez. 2010. *ITT-Yasuní: entre el petróleo y la vida*. Quito: Abya-Yala.

Agrawal, Aruna. 1995. Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change*. 26(3): 413-439.

Auqui Calle, Eddy. 2019. “La muerte de los cuvivíes (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador: ontología, cambios y perspectivas actuales”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Barriga, Andrea y Cristobal Landázuri. 2018. Presentación. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (19): 7-8.

Biersack, Aletta. 2011. “Reimaginar la ecología política: cultura-poder-historia-naturaleza”. En: Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza*, pp. 135-194. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Bravo, Elizabeth, Melissa Moreno e Ivonne Yánez. 2017. *Ecología política en la Mitad del mundo: luchas ecologistas y reflexiones sobre la naturaleza en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Bustamante, Teodoro. 2015. Para el debate: algo sobre la soberanía energética. *Ecuador Debate*. (94): 145-158.

Cuvi, Nicolás. 2017. Las ciudades como mosaicos bioculturales: el caso del Centro Histórico de Quito. *Etnobiología*. 15(1): 5-25.

Daza, Esteban, Tamara Artacker y Ronnie Lizano. 2020. *Cambio climático, biodiversidad y sistemas agroalimentarios: avances y retos a 10 años de la Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Descola, Philippe. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.

Durand, Leticia, Fernanda Figueroa y Mauricio Guzmán. 2010. La ecología política en México, ¿dónde estamos y para dónde vamos? *Estudios Sociales*. 19(37): 281-30.

Dyrdahl, Eric. 2017. Presentación: relaciones interregionales en los Andes septentrionales. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (18): 7-10.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC; ICAN.

Escobar, Arturo. 2006. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión.

García, Paola. 2010. [ECO] Turismo una alternativa de desarrollo [sostenible] para el [sub] desarrollo: un estudio comparativo entre los poblados de San Clemente y El Recuerdo. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (10): 31-59.

González Rivadeneira, Tania, Radamés Villagómez Reséndiz y Alessio Barili. 2018. The current status of ethnobiology in Ecuador. *Ethnobiology Letters*. 9(2): 206-213.

González, Olatz y Susana Carro. 2016. La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 71(1): 101-128.

Gortaire, Roberto. 2016. Agroecología en el Ecuador. Proceso histórico, logros, y desafíos. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (17): 12-38.









Gudynas, Eduardo. 2011. “Los derechos de la naturaleza en serio”. En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala.

Guijarro, Gabriela, Verónica Pacheco y Juan Fernando Verdesoto. 2018. Percepciones y sostenibilidad del turismo comunitario: comunidad Shiripuno, Misahuallí-Ecuador. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (19): 12-34.

Harris, Marvin. 1989. *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*. Madrid: Alianza.

Hernández, Daniel. 2017. “Las relaciones de los kichwas con la fauna de la Reserva Biológica Limoncocha y su influencia en la conservación”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Holbrad, Martin y Morten Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press.

Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Yala.

Kottak, Conrad. 2006. “The New Ecological Anthropology”. En: Nora Haenn y Richard Wilk (eds.), *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*, pp. 40-52. New York University Press.

Krainer, Anita y Alejandra Chávez. 2017. *Naturaleza y cultura: un acercamiento desde la investigación*. Quito: FLACSO.

Laland, Kevin y Guillian Brown. 2011. *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*. Oxford University Press.

León, Xavier. 2016. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo y su relación con la soberanía alimentaria: el caso ecuatoriano. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (17): 39-55.

Little, Paul. 1999. Environments and environmentalism in anthropological research: Facing a New Millennium. *Annual Review of Anthropology*, 28: 253-284.

Martínez, Alexandra. 2007. “Naturaleza y cultura: un debate pendiente”. En: Fernando García (coord.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*. Quito: Abya-Yala; Banco Mundial.

Minga, Nancy. 2016. Agroecología: diálogo de saberes para una antigua y nueva propuesta para el campo. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (17): 86-94.

Miranda, Camila. 2020. Perspectivas desde el ecofeminismo frente al cambio climático y la Amazonía. *El Outsider*. 5: 15-29.

Murcia, Diana. 2011. “El sujeto naturaleza: elementos para su comprensión”. En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala.

Murra, John. 1984. “Andean Societies Before 1532”. En: Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. 1, pp. 59-90. Cambridge University Press.

Oberem, Udo. 1981. “El acceso a recursos naturales de diferente ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI)”. En: Segundo Moreno y Udo Oberem (eds.), *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, pp. 45-72. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Orlove, Benjamin. 2006. “The Third Stage of Ecological Anthropology: Processual Approaches”. En: Nora Haenn y Richard Wilk (eds.), *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York University Press.

Orr, Yancey, Stephen Lansing y Michael Dove. 2015. Environmental Anthropology: Systemic Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 44: 153-168.

Rappaport, Roy. 1975. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Illinois: Waveland Press.

Rival, Laura. 2016. *Huaorani Transformations in Twenty First Century Ecuador: Treks into the Future of Time*. The University of Arizona Press.

Salazar, Ernesto. 2010. Historia de la sal precolombino y colonial. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. 10: 13-29.

Sánchez, Mauricio. 2002. Reseña de “Causalidad, cultura y naturaleza: una reflexión acerca de La teoría del cambio cultural” de Julian Steward. *Nueva Antropología*. 18(60): 122-124.

Santamaría, Ramiro. 2011. “El derecho de la naturaleza: fundamentos”. En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala.

Santamarina, Beatriz. 2008. Antropología y medio ambiente: revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*. 3(2): 144-184.

Steward, Julian. [1955]1993. “El concepto y el método de la ecología cultural”. En: Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas*. México DF: McGraw-Hill.

Steward, Julian. 1972. *Theory of Culture Change*. University of Illinois Press.

Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Ulloa, Astrid. 2011. “Concepciones de la naturaleza en la antropología actual”. En: Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza*. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Vallejo, Ivette y Miriam García Torres. 2017. Mujeres indígenas y neoextractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación. *Brújula*. 11(1): 1-43.

Vallejo, Ivette, Corinne Duhalde y Natalia Valdivieso. 2016. “Relaciones contemporáneas Estado-organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador: entre alianzas, oposición y resistencia”. En: Francois Correa, Philippe Erikson y Alexandre Surrales (eds.), *Política y poder en Amazonía: estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, pp. 36-68. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.









Viveiros de Castro, Eduardo. 2003. *And: After-dinner Speech Given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth*. University of Manchester.

White, Leslie. 1993 (1949). "La energía y la evolución de la cultura". En: Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas*. México DF: McGraw-Hill.

Interrelación, intercambio y guerra en un territorio de interdependencia e intervención: antropología de los pueblos indígenas de reciente contacto y en aislamiento del Yasuní

Roberto Narváez Collaguazo[44], Patricio Trujillo Montalvo[45] y Alexis Rivas Toledo[46]

Introducción

Los waorani son un grupo étnico de reciente contacto, que conservan características de cultura de selva tropical, poseen una baja densidad poblacional con una alta movilidad y un ordenamiento social básico en grupos clánicos familiares o *nanikabo*, los cuales manejan asentamientos semipermanentes cíclicos donde tienen cultivos rotativos de yuca, su principal producto hortícola. Su cosmovisión y memoria oral gira alrededor de eventos de guerra intra y extra grupal, construyendo relaciones sociales sobre complejas redes de parentesco y liderazgo situacional (Clastres 1981; Yost 1979; Rival 1996; Cabodevilla 1994). Referencias etnohistóricas tempranas, de fines del siglo XIX e inicios del XX, relatadas tanto por sus vecinos étnicos, como por diversos actores de instituciones del Estado, los denominaron *aucas*, vocablo que en lengua kichwa significa salvaje, violento, no civilizado (Cabodevilla 1994; Trujillo Montalvo 2006; Rivas y Lara 2001) y que recoge la visión de la otredad amazónica, enmarcada dentro de un escenario de violencia tribal intra y extra grupal.

Estos grupos clánicos de familias ampliadas habitaron en una extensa región de la selva amazónica ecuatoriana de más de dos millones de hectáreas llamada Yasuní,[47]

44 Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Maestría en Derecho Penal.

45 Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sede Quito. Facultad de Medicina.

46 Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sede Quito. Facultad de Medicina.

47 El Yasuní es un territorio con una riqueza diversa, tanto bióticos como recursos naturales no renovables, y sobre los cuales se ciernen intereses extractivos, que imponen el ritmo

en el imaginario mundial son reconocidos por su fascinante historia de contacto y en la tradición etnográfica académica por ser considerados como el grupo humano con mayor tasa de homicidios en el mundo (Robarchek y Robarchek 1992; Beckerman *et al*. 2009; Chagnon 1968; Yost 1974, 1978). La palabra *wao* en su lengua tededo significa "ser", "hombre", "humano" y *waorani* quiere decir "los hombres" o "los verdaderos seres humanos". Así es como este grupo se autoidentifica y crea sus fronteras étnicas frente a otros grupos, a quien denomina *cuwuri* o los no waorani. Estas fronteras simbólicas que los waorani construyeron sobre el significado de humanos y no humanos, marcaron por mucho tiempo sus relaciones bélicas y de contacto con sus vecinos étnicos, sean estos otros grupos indígenas (kichwa, shuar), colonos mestizos o trabajadores de empresas extractivas (caucheros, mineras o petroleras).

El territorio de movilidad de los waorani se localizaba entre dos grandes ríos: el Napo, que era el límite norte, en la lengua wao conocido como Doroboro, y el río Curaray, límite sur, llamado Ehuengono, una extensa región controlada por cuatro grupos familiares clánicos trashumantes conocidos como: guikitairi, nihuairi-piyemoiri, wepeiri y baihuairi, quienes mantenían un uso territorial basado en dinámicas de movilidad relacionados con el curso o cabeceras de los ríos. Así, los *iromenaniri* identificados como las familias que en un determinado periodo histórico ocuparon las cabeceras de los ríos "de abajo", y *enomenaniri* o las familias identificadas a una dinámica de movilidad que se desarrolló en los "ríos arriba".

Con un número aproximado de 500 individuos, a la época del contacto que ocurrió en la década del 60 del siglo XX, vivían aislados en estas cabeceras geográficas y los cursos medios entre el río Curaray y sus tributarios, como también en los ríos Coca y Payamino, y entre las cabeceras y cursos medios de los ríos Tivacuno y Yasuní (Yost 1977; Trujillo Montalvo 2011; Rivas 2007).

El contacto violento con sus vecinos étnicos y los relatos sobre sus ataques datan de principios del siglo XX, cuando indígenas kichwa que trabajaban como peones, recolectores, canoeros o guardianes en varias haciendas caucheras ubicadas a orillas de los ríos Napo, Arajuno, Curaray y Shiripuno fueron muertos con lanzas. Históricamente, los waorani fueron perseguidos y capturados durante la época del comercio del caucho, desde 1875 hasta 1925, y vendidos a los mercados de esclavos en Iquitos y Manaos (Tirdmarsh 1945; Blomberg 2015). El odio y temor a los *cuwuri* está presente en su memoria oral y pasó de generación en generación (Blomberg 2015; Narváez 2018b; Trujillo 2019; Trujillo Montalvo 2011; Viteri 2019; Vargas y Gálvez 2004). Esta etapa violenta también reconfiguró su territorialidad, pues para evitar ser capturados buscaron refugio en las zonas colinadas interfluviales, lejos de los ríos principales que fueran sus zonas de movilidad. Posterior al caucho y en un segundo período, aunque igual de agresivo y violento, se vinculan a la etapa petrolera, donde varios ataques se dieron contra trabajadores de la empresa Shell,

---

en las relaciones waorani-cowuri (Rivas 2020: 115-135).

que iniciaban la exploración de vastos recursos en la región del Yasuní (Blomberg 2015; Cabodevilla 1999; Narváez 2018b; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo 2011, 2018; Viteri 2019; Rivas y Lara 2001). Sin embargo, es en el año 1955 donde se inicia la historia reciente de este pueblo y su contacto formal con la cultura occidental, puesto el Estado ecuatoriano, firmó un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para la pacificación de grupos indígenas violentos que habitaban la región amazónica, entre ellos los waorani. Los misioneros cristianos bautistas, apoyados por la denominada Fuerza Aérea Misionera (FAM), con base en el poblado Shell, que sería el antiguo campamento de la compañía petrolera, los contactaron en la famosa Operación Auca, pacificando a varias familias y convirtiéndoles a la cristiandad. La Operación Auca fue un plan ideado por el ILV para contactar a familias waorani cerca de un asentamiento en el río Curaray, avistadas en vuelos de reconocimiento y al que llamaron Terminal City (actual zona de Toñampari). Durante meses, arrojaron regalos desde aviones al asentamiento con la esperanza de ganar su confianza. El 8 de enero de 1956, un grupo de cinco misioneros aterrizó en un banco de arena angosto llamado Palm Beach, cerca de Terminal City. Días después del contacto, los misioneros fueron asesinados con lanzas, se conoce que al ser atacados uno de los misioneros disparó su arma y asesino a un guerrero waorani (Trujillo Montalvo 2011; Cabodevilla 1994).

Es en este confuso episodio cuando aparece uno de los principales personajes en la historia moderna de los aucas. Rachel Saint, hermana de uno de los asesinados, una misionera bautista que inició una intensa campaña para continuar con la Operación Auca, logrando por un lapso de varios años la reubicación de varias familias, en su mayoría, los grupos *enomenani* o del curso alto del Curaray, de la región del Alto Napo, en lo que denominaron el Protectorado inicial. Rachel Saint aprendió el idioma wao tededo por intermedio de Dayuma, una mujer de las familias Guiquitairi que en la década de los 50 había huido de las incesantes matanzas clánicas internas y quien se convertiría en el personaje más importante para la pacificación de los guerreros waorani (Cabodevilla 1999; Trujillo Montalvo 2011). Finalmente, en los 70 empezó un rápido proceso de reconfiguración de sus espacios tradicionales. Tanto los waorani pacificados y de reciente contacto como los denominados no amigables o aislados,[48] sufrieron profundos cambios.

> Exploraron el río Tihueno, donde localizaron a un grupo de 50 personas pertenecientes al grupo piyemoiri que se unieron al grupo Guequetairi; el grupo piyemoiri comprendía alrededor de 104 individuos, quienes se localizaban en las cabeceras del Tiputini y Tivacunao. Para 1968 los Guequetairi hicieron contacto con el resto del grupo piyemoiri, quienes

48 En la actualidad, la denominación que se da a estos grupos es de pueblos indígenas en aislamiento (PIA), de acuerdo con las Directrices de Naciones Unidas, o pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV), forma oficial como se los conoce en Ecuador y la que tomamos en el presente artículo.

> se unieron a los Guiquitairi. Para el año de 1959 los baihuairi, quienes vivían en el bajo Tigüino, fueron localizados por aire, propiciándose la mudanza de estos al Protectorado. En 1970 el ILV hizo contactos con los Huepeiri, grupo remoto que había sido separado del grupo de Tihueno (cuatro décadas atrás), estos se habían refugiado en el río Gabaro (tributario del Nashiño), ampliando lazos familiares no aceptados tradicionalmente (Yost 1981: 3).

Entre 1968 y 1973, el Protectorado, de una extensión de 16 mil hectáreas, creció de 50 a 425 individuos. Fue una época difícil de choque y resignificación cultural, puesto que durante los traslados y reubicaciones forzadas fueron presionados a abandonar sus territorios clánicos y no les permitieron llevar sus armas y artefactos de guerra. Al llegar al Protectorado y debido al hacinamiento y nucleamiento, aparecieron nuevas enfermedades, la cacería, que era su principal forma de sustento, se tornó escasa, muchos de los grupos familiares no tuvieron los medios para obtener su comida. Tradicionalmente, los guerreros wao comparten su comida únicamente con miembros cercanos de sus familias ampliadas o *nanikabo*. En el Protectorado, muchos *nanikabo* fueron unidos entre clanes rivales, por lo que las familias enemigas ya establecidas no ayudaron a los recién llegados. Rachel Saint y los misioneros del ILV usaron esta escasez para inaugurar un cercano tutelaje que produjo una relación de dependencia total de los waorani contactados hacia los misioneros y que, hasta el momento, es celebrado por investigadores e instituciones con afinidad religiosa que justifican esta actuación. Este modelo de tutela, dependencia y clientelismo fue reproducido y perfeccionado décadas después por empresas de hidrocarburos con operación en los nueve bloques petroleros que el Estado ecuatoriano ha concesionado en la región del Yasuní (Rivas 2020: 122).

Este artículo presenta resultados sobre las relaciones de contacto, movilidad y parentesco de clanes waorani con familias de PIAV, sobre la base de una amplia información etnográfica, recolectada y sistematizada por los autores en dos décadas de trabajo de campo (2000 a 2020), por una parte, dentro del Proyecto Amazonía, coordinado por la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM), y por otra, en investigaciones enmarcadas en procesos de conservación y desarrollo sostenible, planificación territorial étnica y en investigaciones periciales forenses dentro de procesos judiciales. Durante el tiempo mencionado se analizaron testimonios de 26 jefes clánicos, entre líderes tradicionales waorani conocidos como *ahuenes*, y guerreros waorani, llamados en su lengua *pikenanis*, quienes tienen su zona de movilidad cíclica o de residencia en la región del Yasuní, compuesta tanto por el Parque Nacional Yasuní (PNY) y la Zona Intangible Tagaeiri-Taromenane (ZITT) (Rivas 2020: 218-226). Los *pikenani* fueron quienes participaron en los principales eventos de contacto con el ILV y en las masacres a las familias PIAV realizadas en 2003 y 2013: Ocata, Minkaye, Babe, Davo, Pego Enomenga, Araba, Ompure, Iniwa, Pego Wane, Kempery, Karayulle, Enqueri, Wane, Kaiga, Kawena, Meñewa, Awa, Menga, Tare, Nenkimo, Bay, Tiwe, Kay, Tementa, Orengo, Mingui.

Las entrevistas fueron realizadas en diferentes años, logrando la posibilidad de repreguntarlas y comparar las respuestas para observar los cambios en los discursos sobre los eventos. Las preguntas se concentraron en:

- Su relación con los PIAV.
- La historia de los dos pueblos (waorani-PIAV).
- El significado de conceptos como código guerrero, guerra, alianzas, *nanikabo* y contacto.
- Lugares de nacimiento, ríos, territorios y espacios de movilidad.
- Las relaciones de parentesco, alianzas, matrimonios entre los diferentes grupos.

Se exploró también las formas identitarias en que los PIAV designan a sus vecinos y grupos amigos: aliados (*waranis*) y enemigos (*cuwuris*). Dentro del proceso de investigación, varios de los eventos incorporaron el apoyo de investigadores waorani, quienes colaboraron como intérpretes, y en otros casos como informantes.

El nanikabo: espacio de contacto y alianzas parentales

Los waorani se caracteriza por permitir un alto grado de independencia de sus miembros, con roles prácticamente iguales para hombres y mujeres, enmarcados en una autarquía, cuya caracterización se remite, en términos generales, a la planteada por Clastres (1981, 2004) y que señala una forma organizativa adecuada a la realidad amazónica, a sus procesos históricos particulares y a las condiciones sociales propias, con las que se garantiza la subsistencia y la reproducción cultural en un territorio bajo un sistema de gobierno propio. El *nanikabo*, en la cultura waorani, es una estructura parental que constituye el sentido social de este pueblo, configurando las formas de contacto, intercambio y de relaciones de poder. Existe una tendencia a la igual división de trabajo entre personas de diferentes edades y sexos; tanto los hombres, como las mujeres, cazan y recolectan frutos, pescan, cocinan y alimentan a sus hijos pequeños; siendo la expresión de una sociedad con roles integrados, a través de los cuales se garantiza la subsistencia del grupo en su conjunto.

El poder del *nanikabo* reside en el fundador generacional del grupo (Guikita, Piyemo, Nihua, Wepe, Baihua) que proviene de una descendencia patrilineal y en una jefatura de guerra, un jefe de un *nanikabo* se mantenía como elemento referencial constitutivo o identitario del grupo o del *ethos* tribal. Es sobre la lógica de pertenencia grupal o clánica que se establecían o definían las alianzas matrimoniales exógamas, características del grupo clánico waorani, que consideraba, tanto una alianza en épocas de paz —con una visión de consolidar fuerzas entre los *nanikabo*— como una de carácter preventivo —buscando alianzas con grupos con los cuales existiera espacios de no confianza latentes y buscando establecer la misma—. La referencia al jefe del *nanikabo* es la que permite asignar roles positivos

o de exclusión para otros grupos; tanto así, que en las relaciones de alianza se establecían esos compromisos por parte de los hombres que se integraban al grupo. La jefatura tiene, además, funciones en relación con las decisiones sobre el uso del espacio en una situación de itinerancia o de alta movilidad. Este usa los *kewenkode/kewena* (chacras o huertas de los antiguos asentamientos) para abastecimiento de productos y la disposición de estas permite diseñar una estrategia de movilización en caso de guerras o de acceso a recursos en épocas de movilidad estacionaria o cacería (Narváez 2018b; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Rivas 2021). Corresponde, además, a esta unidad y a su jefe, asumir las decisiones referidas a la utilización de los cotos de caza y a la utilización de los recursos boscosos, así como el traslado hacia los territorios de línea materna.

De esta manera, los *nanikabo* waorani buscaron siempre mantener una condición independiente para lo cual la defensa territorial era fundamental y las fronteras con sus enemigos, construían la alteridad, es decir la relación incluso de lo humano y lo no humano, que, dentro de estas fronteras interétnicas narradas anteriormente, se expresan bajo el término *cuwuri*. En este sentido, el concepto de autarquía desarrollado por Pierre Clastres (1981) se apega a las formas waorani en donde la guerra, el manejo autónomo de los *nanikabo* limita la posibilidad de crecimiento organizativo y paso a sociedades con otros órdenes o formas organizativas más complejas. La búsqueda de recursos para la subsistencia individual y familiar del *nanikabo*, se cumple por cada individuo, quien cumple un rol dentro del orden social, y en esa forma particular de relación con la selva proveedora de recursos. En este sentido, el poder en los waorani no se concentra en un grupo dirigencial, sino que se encuentra disperso entre los diferentes *nanikabo* y en sus líderes clánicos y *pikenani*, ancianos con un reconocimiento social al ser los cultores de la memoria social.

Entre los waorani, la figura del líder se mantiene como reconocimiento al proveedor y protector del *nanikabo*, puesto el liderazgo es ocupado no solo por quien tiene mayor edad, sino por quien ha demostrado sus habilidades en la guerra, en la cacería o en la recolección, guiando y tomando las decisiones de supervivencia del grupo familiar. El líder es quien garantiza la subsistencia del grupo, como proveedor de recursos, de un entorno marcado por la abundancia, en donde la selva es un espacio doméstico de recolección (Rival 2015; Trujillo Montalvo 2018), por el que se da una itinerancia constante, con una movilidad estacional o cíclica en un continuum entre épocas de paz y de guerra. Además, un *pikenani* tiene un reconocimiento por su historia de vida acumulada, como guerrero o cazador, antes y después del contacto, y por los recuerdos de eventos violentos y de guerras clánicas de las que participó.

El orden social waorani es, en la práctica, una estructura tendiente a mantener la independencia y autonomía de cada *nanikabo* en un territorio determinado, en

donde ejercen su orden social vinculado a los antepasados y al *duranibai* o el tiempo de los ancestros.

Es en esta medida que, en los waorani, las relaciones de parentesco articulan los lazos sociales con mucha fuerza y las alianzas que se establecen llevan consigo los compromisos que antes del contacto eran fundamentales; esto es, la participación del actor principal de la alianza con su grupo familiar, quienes se integraban en las acciones de guerra y que se reproducen en la actualidad como compromisos claros con el *nanikabo*, siendo así un compromiso con el grupo social. Si bien en el pasado esta estructura de alianzas estaba fuertemente marcada alrededor de las acciones de guerra, en la actualidad podemos ver su persistencia en espacios sociales de conflicto, en donde la guerra en correrías de venganza se evidenciaron en las masacres de 2003 y 2013 (Narváez 2016b; Rivas 2020), y en otros hechos que han llegado a ser judicializados en el ámbito ordinario, relacionados con ataques y muertes en contextos sociales determinados, como la muerte de niños del *nanikabo* o la ruptura del orden social por parte de actores externos.

En cuanto los grupos familiares PIAV, las formas tradicionales de ocupación y dinámicas de movilidad responden a los sistemas tradicionales waorani, en donde se mantienen patrones de asentamiento con: una "movilidad periódica", la cual está marcada por varios aspectos, entre ellos una movilidad estacionaria que busca el acceso a recursos específicos como la chonta, los animales vinculados a las épocas de su fructificación o el algodón (Narváez 2018b, 2021); una "movilidad relacionada con la garantía en torno a recursos", como es el acceder a sitios de abundancia de fauna para cacería; y una "movilidad cíclica", relacionada con derechos ancestrales sobre determinados espacios territoriales, lo que les hace moverse para establecer asentamientos que tendrán una periodicidad de varios años, al menos periodos entre guerra y guerra. El uso del territorio y movilidad de la cultura tradicional waorani (tanto de PIAV como de los waorani como pueblo de reciente contacto) tiene como característica la utilización de grandes extensiones de selva en las unidades regionales antes descritas, donde se construyen las casas tradicionales u *onkos*, principalmente en pequeñas colinas, que les permiten una mayor protección.

En los alrededores de los *onkos* se ubican los *kewenkode/kewena* con productos hortícolas que se encuentran remontados, porque en el pasado estos lugares fueron de ocupación activa, pero que han sido dejados por la movilidad cíclica, manteniéndose una producción silvestre que, en ciertos momentos, es utilizada, como cuando salen en jornadas largas de cacería, en épocas de guerra como refugio-despensa de alimentos o como referente de ocupaciones previas y de derechos sobre dicho territorio.

Es importante señalar que los waorani son un pueblo cuyos mayores conocimientos existen en la diversidad de productos alimenticios que recolectan del bosque (Arevalo *et al*. 1976; Ima Omene 2012; Yost 1974) más que en las *kewenkode/*

kewena. Cada grupo familiar reconoce a los hombres y mujeres que vivieron en el lugar hasta dos generaciones atrás y los recursos que utilizan los identifican como heredados de los abuelos, a los que denominan “plantados por los abuelos”.[49]

El uso y movilidad por el territorio está marcado por el acceso a recursos: cacería y recolección (fibras, frutos, barro, algodón, entre otros productos del bosque) la cual es estacionaria (depende de las épocas de fructificación y florecimiento de diversos productos). Además, la movilidad también es cíclica, pudiendo pasar, como se mencionó, hasta dos generaciones posteriores para retornar al lugar de los abuelos. Las zonas comprendidas por los ríos Tiputini, Tivacuno, Yasuní, Shiripuno, Cononaco y Curaray, en su espacio interfluvial, son territorios donde se manifiestan vínculos de interrelación e interdependencia, y donde se han dado múltiples ataques de PIAV y waorani, a lo largo de la historia reciente (la presencia de actores externos ha incidido en muchos de estos hechos de muerte). El espacio de interacción entre PIAV y waorani es la selva, son los cotos de cacería, las zonas de recolección, las zonas de tránsito y movilidad, por lo que se han reportado encuentros y registros sin ser necesariamente intensivos.

Los ríos son un referente espacial para la cultura waorani, pues marcan el espacio de relaciones culturales de intercambio entre los *nanikabo iromenane-enomenane*, a través de relaciones de matrimonios, alianzas o guerras (relacionadas con el territorio y las garantías sobre este); esto sucede río arriba y río abajo, que son referentes de sus sitios de origen y nacimiento. En eventos de guerra, el repliegue y movilidad será hacia el lugar de nacimiento de los parientes de línea materna, en alguno de los sentidos de los cursos de los ríos. Los *iromenane*, que nacieron río abajo, deberán realizar su movilidad cíclica río abajo, y en sentido inverso quienes nacieron *enomenane*.

Por su parte, la movilidad estacionaria va a ser entre los espacios intraribereños, en amplios sectores de cacería, pero principalmente de recolección. Estas zonas antes descritas tienen como característica ambiental, ser entornos ribereños de inundación, donde existe una abundancia de palmas, cuyos frutos son de consumo de diferentes especies de animales. Los principales animales que frecuentan estas zonas son manadas de cerdos silvestres amazónicos como la huangana (*Tayassu pecari*) y el saíno (*Pecari tajacu*), además un producto estacional muy apreciado son los huevos de tortuga charapa (Rivas 2020: 189-193).

---

49 Esta afirmación es recurrente entre los waorani, para quienes los recursos utilizados de la selva les han sido heredados de sus antepasados, reafirmando así sus derechos sobre ese territorio, su vínculo con el mismo y el referente al *duranibai*.

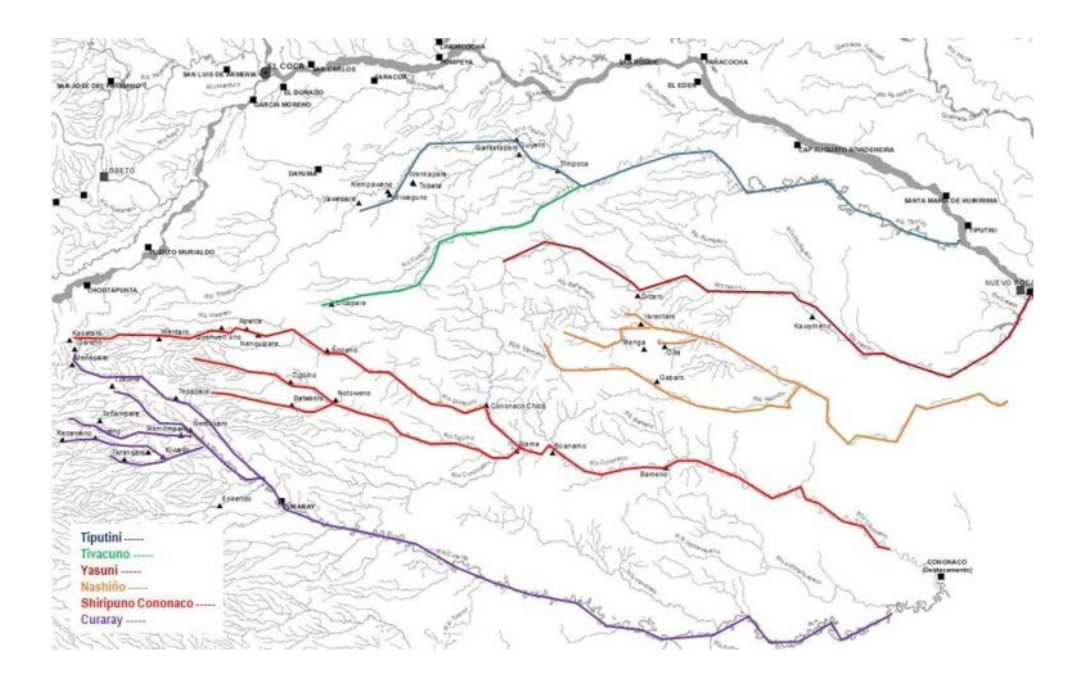


Figura 1. Uso de ríos y relación espacial entre waorani y PIAV.

El acceso a la fauna silvestre de cacería es una de las motivaciones para la movilidad y forma parte de la consolidación de espacios territoriales de los pueblos en aislamiento, esto es, zonas de habitación, acceso a recursos y desplazamiento (ya sea estacional —épocas de fructificación de la chonta o épocas de algodón— o relacionadas con movilidad a zonas de ocupación ancestral —lugar donde nacieron o murieron los abuelos, sitio donde los antepasados dejaron sembrando chonta y otros aspectos de importancia y valor familiar—).

Yasuní: el espacio de contacto, interdependencia, intercambio, guerra y venganza

En el espacio de interdependencia e interrelación que constituye la región del Yasuní, los waorani reconocen a los grupos familiares PIAV ciertos derechos culturales que se asientan en la relación de reconocimiento como parientes por línea materna (uxorilocalidad), pero a la vez enemigos (puesto han asesinado a parientes) o rivales y compiten por recursos (caza, pesca, recolección) en el mismo territorio. Para lo waorani-*iromenani*, los PIAV son conocidos como tagaeiri; los reconocen también como "los bravos", "patas coloradas", "patas pojas" o "pies rojos" debido al hecho de que estos se pintan sus pies con achiote cuando están en guerra (Cabodevilla 1999;

Labaka 1988; Santos Ortiz 2004). Los tagaeiri se separaron luego de una espiral de muertes y venganzas clánicas, a partir del asesinato de Kimontare, y se aislaron, refugiándose entre los ríos Shiripuno, conocido en lengua wao como Keweriono o río de los caníbales y el río Menkaro. El resto de sus parientes optaron por el contacto y la incorporación al Protectorado del ILV. La historia de los tagaeiri está llena de fantásticos relatos que empiezan en 1986, en el río Shiripuno, cuando Tagae, el jefe clánico es asesinado desde una lancha de la compañía petrolera francesa CGG, la misma que estaba encargada de realizar la campaña de sísmica en el denominado "bloque 17", concesionado por el Estado ecuatoriano a la empresa brasilera Petrobras. El segundo episodio de importancia es el relacionado con la muerte del sacerdote Alejandro Labaka, obispo capuchino de Aguarico, y de la religiosa Inés Arango, con lanzas de guerreros tagaeiri (Cabodevilla 1999). Luego de estos eventos violentos, la empresa petrolera CGG sale del lugar y la zona se convierte en un "área peligrosa", para posteriormente ser declarada zona intangible, vedada a todo tipo de extracción de recursos que pueda afectar a los PIAV.

La relación de contacto entre los waorani y los PIAV se basa en las dinámicas que se dan alrededor de su movilidad en la amplia región del Yasuní, esto es, la interrelación al coincidir en espacios territoriales para realizar actividades de cacería o recolección y que determina que el territorio se convierta en un espacio mutuo de interdependencia. Adicionalmente, existen los eventos de guerra y venganza que se dan sobre la base de una movilidad cíclica y estacionaria. La relación río abajo y río arriba o *iromenane-enomenane*, así como las dinámicas de movilidad ligadas a lo estacional y cíclico (Narváez 2018b; Narváez 2020), convierte a la región del Yasuní en un espacio dinámico y activo de relaciones entre estos dos grupos, frágiles y sostenidas en dudas mutuas, que son las que generan momentos de conflicto, que deben reconocerse particularizando hechos y circunstancias y, por tanto, rechazando posiciones que afirman un conflicto persistente entre los waorani y los PIAV.

Los conflictos que llegan a existir entre PIAV y waorani no son extendidos, pues cada grupo familiar o *nanikabo* maneja su orden propio, en donde las acciones se sostienen en decisiones oportunas e independientes o autárquicas. Sin embargo, existen tres eventos contemporáneos de guerra que involucran a los cuatro grupos clánicos waorani básicos (guikitairi, nihuairi-piyemoiri, wepeiri y baihuairi) y a los PIAV: los ataques de 2003, 2013 y 2016 (este último de parte de los PIAV). Los ataques han sido generalmente con lanzas y armas de fuego, en confrontaciones o amenazas directas de los *nanikabo* afectados y de otras familias en aislamiento, a los cuales no se podría arrogar una responsabilidad directa con el desencadenante del ciclo de guerras y venganza (Narváez 2020).

Contacto territorial y de guerra entre baihuairi y PIAV

Los baihuairi se asientan entre los ríos Keweriono (Shiripuno) y Menkaro (Cuchiyacu), y entre los ríos Dayuno y Cononaco en su curso bajo. Tienen como referente clánico a Baihua, padre de Ima, quien a su vez fue padre de los dos líderes recientes Babe y Bai, fallecidos en la última década. En la actualidad ocupan el territorio que se sobrepone a los bloques petroleros 22 y 66, y los poblados donde se desenvuelven son Tihuino, Bataboro, Cononaco Chico, Omere, Boanamo, Omacaweno y Baameno, todos en los cursos altos y bajo del río Cononaco. Este territorio mantiene espacios de interrelación e interdependencia con grupos familiares en aislamiento, que tienen entre el río Curaray, Menkaro y Bataboro un espacio de uso, ocupación y movilidad tradicional, en periodos estacionales y cíclicos.

En 2003, un grupo familiar PIAV fue atacado por guerreros baihuairi, como parte de un hecho de venganza por la muerte con lanza de uno de sus miembros, en un evento previo de guerra con los PIAV. El ataque tuvo como antecedente una incursión waorani baihuairi en 1993, encabezada por el jefe clánico Babe, quien en ejercicio de territorialidad realizó una arremetida de guerra, buscando imponer su control sobre el territorio del *nanikabo* atacado. Al no lograr generar muertes capturó a una mujer, Omatuki, que tras negociaciones realizadas por el Vicariato de Aguarico para que sea devuelta, lo hizo, y en ese nuevo ingreso fueron atacados repetidas veces, en su repliegue, por guerreros PIAV, siendo lanceado Carlos Omene, sobrino de Babe, quien fallecería días después en el hospital de El Coca.

> Mi hermano Babe hizo varias visitas de guerra a donde los tagaeiri, todos conocemos sus taromes o caminos de caza, robamos sus artesanías para venderlas en el mercado de cuwuri, en sus casas cogíamos la cacería, tenían mucha carne de monte, en una ocasión robó a una chica, decía que se llamaba Omatuki, nombre también de mi mujer que se llama Omatuki Enqueri, decía que era tagaeiri, familia, le tuvimos seis días en su poblado de Tigüino, en la casa de Babe, hasta que los curas capuchinos dijeron que la devolviéramos que evitemos más muertes; pero al regreso les atacaron con lanzas, les persiguieron por toda la selva y mataron a mi sobrino Carlos Omene.[50]

Diez años más tarde y en una acción de venganza que recayó en los parientes cercanos, el hermano menor de Carlos Omene y el hijo del difunto, liderarían una incursión que tenía como objetivo vengar la muerte de su padre. Además, participaron los cuñados del líder de la expedición, en alianza con el líder clánico Babe, acompañado de otro líder clánico, Davo, quienes habían participado ya en varias matanzas. A la partida se sumaron otros waorani más jóvenes que tenían

50 Bai, entrevista, enero de 2013.

conflictos pendientes con los tagaeiri y que se tenían la oportunidad de iniciarse en sus prácticas de guerra tribal.

Figura 2. Territorio tradicional baihuairi (Yost 1981).

Si bien en este conflicto participaron familiares de la víctima en un ejercicio de venganza pendiente, esta incorporó armas de fuego y armas tradicionales de guerra, entre ellas lanzas que fueron tomadas de la casa de las mismas víctimas. Como resultado hubo al menos doce muertos en el *nanikabo* atacado, entre ellos seis niños. Los asaltantes tomaron varios elementos de las víctimas como: lanzas, bodoqueras, hamacas y algunas mascotas (loras) (Cabodevilla 2004; Rivas 2003).

Contacto territorial y de guerra entre wepeiri y PIAV

Los wepeiri habitan el territorio nororiental del Yasuní, son un grupo que se ha sedentarizado rápidamente en los últimos veinte años, utilizando toda la infraestructura del petróleo, y que formaron poblados que se concentraron a lo largo de la denominada “vía Maxus” (la carretera que conduce a las facilidades petroleras del bloque 16 operado por la empresa Repsol-YPF). Estos poblados

son: Guiyero, Ganketapare, Timpoca, Dicaro y Yarentaro, y fuera de la vía Maxus: Kawymeno, Menga, Oña y Gabaro.

Varios *nanikabo* wepeiri y poblados waorani mantienen un territorio de interrelación e interdependencia con los PIAV. Existen ciertos poblados en donde la relación es más activa como Timpoca y Ganketapare, donde varias familias han reportado una presencia intermitente de PIAV en sus chacras o en sus *kewenkode/kewena*. En algunos casos, las familias han dejado chacras para uso de los PIAV que circundan de cacería y recolección por sus zonas de vivienda, manteniendo así abiertas relaciones en donde se establece un intercambio básico, ya que en varios casos los aislados han dejado a cambio carne de monte en canastas. Según narraciones tempranas en miembros del grupo wepeiri, este mantenía un conflicto con el *nanikabo* tagaeiri, pues en los años 70-80 un ataque de guerreros de este grupo habría dejado herido a un waorani del clan wepeiri, Ompure Omahuay, y a su hijo Tehuane. Ambos sobrevivieron y mantenían una venganza pendiente, bajo los parámetros tradicionales del código guerrero waorani, la cual habría existido en algunas arremetidas, de las cuales existe escasa información y de las que se ha logrado saber en espacios de investigación etnográfica (Narváez 2020).

Figura 4. Territorio tradicional wepeiri (Yost 1981).

En 2013, Ompure Omehuay y su esposa Buganey Caiga fueron muertos en un ataque con lanzas por un grupo de guerreros PIAV. La muerte de los ancianos abrió un ciclo de venganza, que tuvo como resultado una masacre al interior de la selva, provocando la muerte de un grupo familiar de los PIAV, pero que no habría estado vinculado con la muerte de los ancianos, como mostraremos etnográficamente más adelante. A pesar de que los atacantes habrían identificado que el *nanikabo* no tenía relación con la muerte de los ancianos, el objetivo de venganza, en la cultura waorani, se justifica con una "economía de muerte", esto es, la existencia de víctimas con las cuales se salde la venganza. En el caso en mención, la venganza fue organizada por los hijos de Ompure, Cahuime, Tehuane, Boca y Boyotai, y sus cuñados (el hermano, sobrino y cuñados de Ompore, y otros con quienes existían relaciones de parentesco). En total fueron 17 atacantes de distintos poblados de la vía Maxus: Dicaro, Yarentaro y Guiyero, y del poblado de Kawimeno. Además, participó una persona sin relación de parentesco con los atacantes ni del territorio wepeiri, pero con cuya participación ganaba un reconocimiento en el *ethos* waorani. En la siguiente figura se expone el parentesco de los atacantes y el poblado al que pertenecían con relación a los ancianos muertos:

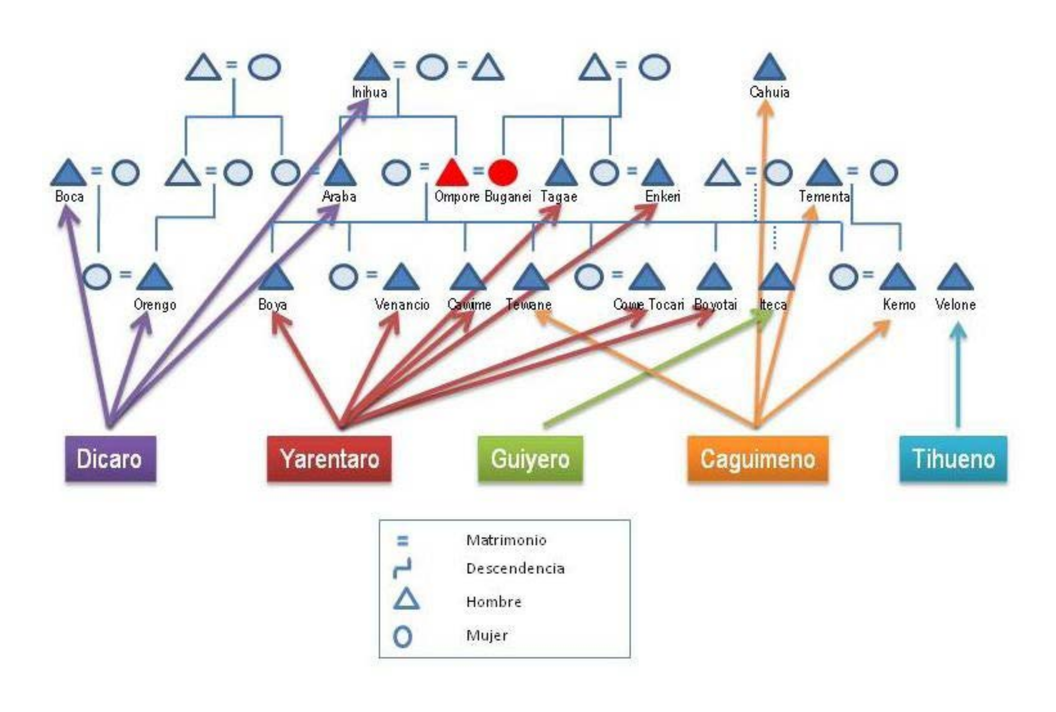


Figura 5. Participantes del ataque de 2013 (Narváez 2013).

Como se ve en la figura 5, en el ataque participaron varios individuos de varios *nanikabo* y de varios poblados, todos con diferente grado de parentesco; sin embargo, esto no establece una guerra abierta entre wepeiri y PIAV, sino de varios *nanikabo* con alianzas matrimoniales con Ompore, quienes bajo requerimiento de los hijos del fallecido participaron en el ataque, revitalizando las alianzas de matrimonio, reafirmándolas y generando nuevos compromisos entre los *nanikabo*. Los atacantes en el evento utilizaron armas de fuego como principal elemento, con el cual produjeron un impacto significativo, ocasionando un mayor número de muertos. Lo anterior demuestra que el conflicto no corresponde a una guerra abierta waorani-PIAV, sino que fue un ataque de varias familias que reclamaban venganza y que tuvieron como víctima un *nanikabo* en aislamiento que, como dijimos, era una familia que no tuvo participación en el ataque a Ompore y Buganey (Narváez 2020): "La familia atacada no era la que lanceo a Ompure… nos gritaban diciendo que ellos no fueron los que mataron… decían que quienes ocasionaron la muerte de los ancianos vivían en otra casa, con la cual no mantenían relaciones de parentesco ni de alianza".[51]

Como resultado del ataque hubo alrededor 25 víctimas mortales, entre hombres y mujeres y varios niños. Los asaltantes capturaron a dos niñas, de 3 años y 10 años, aproximadamente, además de varias lanzas y bodoqueras. La familia inmediata de los ancianos asesinados (en un ejercicio de *ethos* tribal waorani en donde se entrelazan la venganza, la reafirmación de las alianzas de parentesco, la territorialidad y el código guerrero) ingresaron al territorio de interrelación con los PIAV y generaron un ataque violento con el uso de armas de fuego, sin tener certeza de que este grupo haya sido el que generó el ataque contra los ancianos waorani del grupo wepeiri. Al respecto, la información etnográfica recopilada, establece que cuando se practicaba la venganza se buscaba exterminar a los atacantes o realizarla para ejercer la venganza; sin embargo, información reciente señala que se buscaba una eliminación del número similar de víctimas que se habían provocado:

> Hay dos formas de venganza, la primera es cuando van directamente a matar a quien provocó, y la segunda venganza es que tiene que matar cualquiera, entonces cuando iban a buscar huellas muchas veces los que mataron buscaban confundir, llevado las huellas hacia otro grupo, de manera que contra estos se produzca el ataque, y así eliminando el riesgo posterior de que les ataquen por venganza. […] waorani [de Dicaro] es muy complejo en estos temas, porque no tiene sentido de que murieron muchos taromenanes, sino ellos tienen conciencia de que murió Ompore y Buganei. No es aceptable que muera más gente, como para igualar. La intención de los Dicaro fue exterminar. No era una venganza cultural. No

51 Araba, entrevista, agosto de 2013.

> es una venganza, porque si fuera venganza cultural, tenía que morir 4 o 5 máximo, la intención fue exterminar.[52]

Un aspecto que rompió con las prácticas tradicionales de orden social, de guerra y de aplicación del código guerrero, fue el uso de armas de fuego, situación que generó varias víctimas, al existir una ventaja tecnológica importante que permitió que en el ataque se elimine a un mayor número de individuos. Si bien en la cultura waorani tradicional, una acción de venganza buscaba el exterminio del grupo atacado, esto se vio acrecentado con la incorporación de armas de fuego (Narváez 2016b, 2018a; Rivas 2021: 236-239). El análisis de Nenkimo expone una ruptura de la tradición y del código guerrero tradicional de su pueblo:

> Murieron más de cincuenta personas… los atacantes… rodeamos la casa… dijeron, que ahí comenzaron a disparar. Yo les dije: Ustedes rodearon y dispararon es una gran ventaja, si ustedes iban y enfrentaban era diferente, pero rodearon y sacaron gran ventaja. Ellos dijeron que si, vamos a seguir haciendo. Les dije que arma no es nuestra cultura […]. Cultural es entrar a la casa, mirar a quién provocó y moría una o dos personas. No era rodear y disparar, eso ya es un crimen organizado, algo que quiero matar directamente.[53]

Con lo anterior, también se identifica no solo la persistencia del código guerrero, sino de la guerra como hecho social, con los aspectos que son particulares para los waorani y que se enmarca en el *ethos* guerrero; es decir, la significación social que tiene el acto y que se integra al orden social, al ámbito simbólico y a la revitalización de la identidad waorani, en donde esta se convierte en un conector con el tiempo de los antepasados o *duranibai*.

Contacto territorial y guerra entre los nihuairi y los PIAV

Los *nanikabo* nihuairi y tagaeiri provienen del mismo tronco parental, siendo uno de sus ancestros comunes Kimontare, a partir de cuya muerte se escindieron varios clanes, que en la época de contacto evangélico del ILV decidieron mantenerse en aislamiento y se refugiaron en el territorio intraribereño de los ríos Shiripuno, Tihuino, Bataboro y Menkaro. De acuerdo a información historiográfica, los *nanikabo* escindidos fueron los de tagae, nampa, nancamo, huiahua, huiñari (Cabodevilla 1999).

---

52 Nenkimo, entrevista, agosto de 2020.

53 Nenkimo, entrevista, agosto de 2020.

Figura 6. Territorio tradicional nihuairi-piyemoiri (Yost 1981).

Con el fin de la hegemonía evangélica en el Protectorado waorani,[54] para inicios de los años 80 varios *nanikabo* nihuairi abandonaron el Protectorado y se trasladaron nuevamente a sus zonas de origen, en un ejercicio de movilidad cíclica, que los llevó a reocupar el territorio tradicional, formando los poblados de Tobeta, Miwagono, Yawepare, Ñoneno, Nampaweno, Wenkapare, Dikapare, entre otros. En general, se reconocen lazos de parentesco y ancestros comunes entre los descendientes nihuairi y los *nanikabo* de los PIAV, que se da por el hecho de ocupar el mismo espacio territorial y mantener zonas de interrelación e interdependencia.

De estos poblados, una relación tensa la mantiene el *nanikabo* de Manuel Cahuia, jefe clánico del asentamiento de Ñoneno, con grupos familiares de los PIAV, específicamente tagaeiri, ya que en el año 1981 fue víctima de un ataque donde fue alcanzado por una lanza en su pierna, aunque logró escapar con vida. A partir de este evento han existido varios encuentros violentos, manteniéndose tensión y una condición de desconfianza mutua en los territorios compartidos. Si bien Cahuia no

54 El ILV, acusado de violaciones a los derechos humanos, fue expulsado del Ecuador en 1980 por el Gobierno del presidente Jaime Roldós Aguilera.

pertenece al grupo nihuairi, su asentamiento en la zona se remite a su esposa, quien sí guarda derechos de ocupación sobre el territorio de sus antepasados (Narváez 2020).

Contacto territorial y guerra entre guikitairi y PIAV

Los guikitairi fueron los primeros *nanikabo* waorani en ser contactados por el ILV y a partir de ello empezó su sedentarización y concentración de los distintos grupos familiares del Protectorado. Los guikitairi, al mantener su zona con derechos territoriales maternos distanciada de aquella reconocida para los PIAV, no ha generado una condición de mayor riesgo a un conflicto con estos *nanikabo* en aislamiento. A pesar de ello, en épocas recientes, se ha evidenciado una movilidad de al menos un *nanikabo* de PIAV a la cabecera del río Shiripuno, en un espacio territorial ubicado entre los poblados waorani de Quehueri-Ono, Wentaro y Tepapare. Los waorani de estos poblados tienen antepasados tanto nihuairi como guikitairi, y son antepasados comunes, los que han sido identificados por los *nanikabo* de PIAV que tienen incidencia en este territorio (Narváez 2021).

Figura 7. Territorio tradicional guikitairi (Yost 1981).

En la época actual y a raíz de alianzas matrimoniales y matrimonios entre hombres y mujeres de distintos clanes —producto de la sedentarización, la educación formal, las compulsiones de cambio cultural impuestas desde fuera (Rivas 2020: 197-208) y la movilidad al interior de los poblados, ya no prevalece el matrimonio entre primos cruzados, por lo que hombres o mujeres guikitairi tiene matrimonios con nihuairi o baihuairi— hace que en caso de activación de una época de guerra, puedan integrarse en arremetidas contra grupos familiares de los PIAV.

Conclusiones: formas de contacto, bajas, medias y alta intensidad

Las guerras intra- y extragrupals, para los waorani y los PIAV, han sido las formas de contacto y reproducción cultural de su e*thos*, al igual que muchas sociedades amazónicas (Chagnon 1968; Clastres 1981, 2004; Narváez 2018a; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo 2016; Rivas 2007). La muerte con lanzas y sobre todo el derecho a la venganza construyen un orden social tradicional dentro de un *ethos* tribal. Así, debido a que esta forma cultural de contacto entrelaza complejos sistemas de alianzas y lealtades grupales, donde se intercambian formas culturales tanto materiales como simbólicas, que en su momento fueron una respuesta o catalizador para resolver sus conflictos clánicos entre *nanicaboiri* (mismos clanes[55]), *warani* (otros clanes waorani[56]) y *cowuri* (extraños, no waorani); en la actualidad persiste como parte del orden social para consolidar las alianzas producto del matrimonio o por acuerdos entre *nanikabo*, y que se encuentran dentro del marco en donde el complejo orden social autárquico persiste y configura los poblados waorani y las relaciones que se establecen al interior de estos (MacFarlan *et al*. 2018; Narváez 2016a, 2018a, 2018b; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo 2011; Rivas 2021). En su momento, las guerras o en eventos en los que la muerte con lanzas o *tapaca wente*, fue el principal mecanismo social que reguló la demografía y las relaciones simbólicas entre grupos clánicos, que relacionó el significado simbólico del código guerrero, es decir, lo convirtió en un derecho cultural.

En la región del Yasuní, los espacios de residencia de los grupos familiares PIAV son dinámicos y están sujetos a una movilidad estacional o cíclica, dependiente del contexto de relaciones o de conflicto que puedan existir entre los grupos (Rivas 2020). Así, en tiempos de paz, se establecerán épocas de uso del territorio amplias,

55 Entre los waorani es frecuente confirmar la pertenencia a un *nanikabo* con afirmaciones como “familia propia”, que evidencia la relación de sangre existente con miembros del grupo, que integra también a alianzas a través de matrimonios.

56 Identificados también como waorani, pero sin líneas de parentesco directas o alianzas y con quienes se abría la posibilidad de alianza o guerra, dependiendo las condiciones que se pudieran dar.









para acciones recolección en un territorio hasta el agotamiento de sus recursos, con lo cual se reactivaría la movilidad con miras a la subsistencia. Por su parte, en tiempos de guerra, la movilidad sería más activa, con una dependencia de la recolección de los productos de la selva y ejerciendo una movilidad cíclica que los llevaría a buscar los territorios de los antepasados, para alejarse de los actores de conflicto, a fin de garantizar su supervivencia. La persistencia de las actividades petroleras, de colonización, turísticas y de algunas ONG interfieren con el modelo de movilidad de los PIAV (Rivas 2020: 189-192).

Los grupos familiares en aislamiento se encuentran separados entre sí en unidades regionales, donde habitan varios *nanikabo* en *onkos*, agrupados alrededor de un líder, cuyo reconocimiento estaba dado por ser el mejor cazador, el mejor guerrero o el pacificador, esto último implicaba la habilidad de interrelación o el contacto con extraños ya sea por guerra, alianzas u otro tipo de contacto. El *nanikabo* como forma de organización social permitía que cada grupo mantenga independencia y sea autosuficiente, sin requerir de ningún tipo de relación de intercambio inmediata, como alimentos, herramientas de guerra u otros productos, pero sí para el establecimiento de alianzas a través del matrimonio.

El territorio de un *nanikabo* es el espacio vital, tanto para waorani como para los PIAV, proveedor de los recursos necesarios para la subsistencia, para la supervivencia, y por tanto la relación existente hacia la selva es activa y de interrelación. Es fundamental esto último, ya que los conflictos recientes se han dado por ese retorno cíclico a los lugares de los abuelos, que, en este caso han sido ocupados por otros actores (colonos, actividades petroleras, madereros), lo cual genera procesos de violencia que se manifiestan con ataques y lanceamientos, y que implican una ruptura en la interrelación entre PIAV y waorani, generando conflictos, que han terminado en masacres (Rivas 2020).

La territorialidad de los PIAV que habitan la Amazonía del Ecuador es compleja, es necesario remitirnos a las formas tradicionales waorani, en las cuales se da un uso extensivo del territorio por parte de unidades regionales *huaomoni* que mantienen una relación de uso de los recursos de la selva. La base de subsistencia la componen recursos de la selva por el alto conocimiento que tienen de los mismos. Las *kewenkode/kewena* se ubican en las inmediaciones de los *onkos* e incluso en periodos de movilidad se avanza en el desarrollo de estos en el nuevo sector al que se movilizarán.

Los patrones de movilidad estacionaria dependen del acceso a recursos del bosque en épocas de fructificación y floración. Mientras la ciclicidad es volver al territorio tradicional de los abuelos de línea materna (uxorilocalidad), lo que significa abrir el territorio de uso y movilidad tradicional a grandes extensiones del bosque de la Amazonía del Ecuador. La identidad clánica del waorani se construye sobre un *ethos* de la guerra, un líder se constituye en un referente social si cumple con el

código del guerrero, es decir cumplir con el derecho de la venganza sobre sus enemigos cuando algún familiar ha sido asesinado con lanzas.

> Aunque los Huaorani siempre mencionan el hecho de que tal o cual pariente murió alanceado, se resisten a decir quiénes fueron los asesinos. Si la muerte con lanzas es un hecho social crucial, el reconocimiento explícito de los asesinos es peligroso: es una declaración pública de que su muerte no se ha vengado todavía (Rival 1996: 81).

En el *ethos* tribal waorani, el hecho social de establecer relaciones tiene fines tanto individuales como familiares, al ser sociedades clánicas, en donde el comportamiento responde a la primacía de un orden social autárquico (Narváez 2018a; Narváez Collaguazo y Trujillo Montalvo 2020: Rivas 2021) que mantiene una forma de subsistencia basada en la recolección de recursos en un territorio amplio donde existe una capacidad de movilidad que asegura la autonomía. Al respecto, el orden social autárquico está marcado por una capacidad autónoma de subsistencia aunque impactada discontinuamente por factores externos.

El devenir contemporáneo de los waorani y de los PIAV depende, tanto de las condiciones internas marcadas por la estabilidad biológica y la etnicidad de ambos pueblos como de la intervención y las políticas públicas del Estado ecuatoriano, que navegan entre facilitación de las actividades petroleras, un cierto discurso ecologista sin acciones efectivas, la desatención y el olvido.

Referencias citadas

Beckerman, Stephen, Pamela Erickson, James Yost, Jhanira Regalado, Lilia Jaramillo, Corey Sparks., Moises Iromenga y Kathryn Long. 2009. Life Histories, Blood Revenge, and Reproductive Success among the Waorani of Ecuador. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 106(20): 8134-8139.

Blomberg, Rolf. 2015. *Los aucas desnudos: una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Cabodevilla, Miguel Ángel. 1999. *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. El Coca: CICAME.

Cabodevilla, Miguel Ángel. 2004. *El exterminio de los pueblos ocultos*. El Coca: CICAME.

Chagnon, Napoleón. 1968. *Yanomamo: The Fierce People*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Clastres, Pierre. 1981. "La cuestión del poder en las sociedades primitivas". En: Autor, *Investigaciones en antropología política*, pp. 109-116. Barcelona: Gedisa.

Clastres, Pierre. 2004. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: FCE.

Ima Omene, Manuela. 2012. *Saberes waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Quito: Iniciativa Yasuní ITT; Ministerio Coordinador de Patrimonio; Ministerio del Ambiente; PNUD; FMAM.

Labaka, Alejandro. 1988. *Crónica huaorani*. El Coca: CICAME.

MacFarlan, Shane, Pamela Erickson, James Yost, Stephen Beckerman, Jhanira Regalado y Lilia Jaramillo. 2018. Bands of Brothers and In-Laws: Waorani Warfare, Marriage and Alliance Formation. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 285(1890): s. n.

Narváez Collaguazo, Roberto y Patricio Trujillo Montalvo. 2020. Tiempos de guerra y tiempos de paz, continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto: el caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Cuadernos de Campo*. (29): 38-52.

Narváez, Roberto. 2016a. Intercambio, guerra y venganza: el lanceamiento de Ompure Omehuai y su esposa Buganei Caiga. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (16): 99-110.

Narváez, Roberto. 2016b. ¿Un ejercicio de aplicación de la justicia intercultural? El caso waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Antropologías del Sur*. 3(6): 163-179.

Narváez, Roberto. 2018a. La etnografía: instrumento de investigación en antropología jurídica, el caso de un pueblo amazónico. *Revista Temas Sociológicos*. (23): 307-341.

Narváez, Roberto. 2018b. Territorialidad de los grupos familiares de pueblos indígenas en aislamiento (PIA) en la Región del Yasuní, Amazonía Ecuatoriana. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South América*. 16(1): 103-119.

Narváez, Roberto. 2020. "Peritaje de antropología cultural para la sustanciación de la causa en revisión nro. 112-14-JH". Informe final para la Corte Constitucional del Ecuador. Quito.

Narváez, Roberto. 2021. Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia e interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuní. *Revista de Antropología*. (62): 1-25.

Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del Jaguar: los huaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya-Yala.

Rival, Laura. 2015. *Transformaciones huaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito: UASB; Abya-Yala; Latin American Centre-University of Oxford.

Rivas, Alexis y Rommel Lara. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana: un acercamiento al caso huaorani*. Quito: EcoCiencia; Abya-Yala.

Rivas, Alexis. 2003. Sistema mundial y pueblos indígenas aislados en la Amazonía: a propósito del ataque a los tagaeri. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (17): 21-30.

Rivas, Alexis. 2007. Los pueblos indígenas en aislamiento: emergencia, vulnerabilidad y necesidad de protección. *Cultura y Representaciones Sociales*. 1(2): 73-90.

Rivas, Alexis. 2020. *Antropología, ecología y derechos humanos: los pueblos indígenas aislados del Amazonas, los últimos grupos de Yasuní*. Madrid: Círculo Rojo.

Rivas, Alexis. 2021. "Peritaje jurídico antropológico para la sustanciación de la causa en revisión Nro. 112-14-JH". Informe final para la Corte Constitucional del Ecuador. Quito.

Robarchek, Carole y Clayton Robarchek. 1992. "Cultures of War and Peace: A Comparative Study of Waorani and Semai". En: James Silverberg y Patrick Gray (eds.), *Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates*, pp. 189-213. Oxford University Press.

Santos Ortiz, Juan. 1996. *Los últimos huaorani*. Quito: CICAME.

Tirdmarsh, Wilfred. 1945. "Unarranged Notes on the Aucas of the Nushiño Basin". Mimeo.

Trujillo Montalvo, Patricio. 2006. The fascinating story of the Huaorani or 'the true humans, Acta Americana. *The Swedish Journal of Anthropology*. 14(1): 69-74.

Trujillo Montalvo, Patricio. 2011. *Boto Waorani, Bito Cowuri: la fascinante historia de los wao*. Quito: FIAAM.

Trujillo Montalvo, Patricio. 2016. Código guerrero: movilidad, guerra y muerte con lanzas. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (16): 85-98.

Trujillo Montalvo, Patricio. 2018. Identificación y dinámicas de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV) en el Yasuní. *Boletín de Antropología*. (33): 271-296.

Trujillo, Jorge. 2019. *El otro en la historia: los waorani antes del contacto*. Quito: Fundación Labaka; FEPP; UE.

Vargas, Marco y Marcelo Gálvez. 2004. *Los últimos guerreros de la selva*. Puyo: CCE-Pastaza.

Viteri, Jorge. 2019. *Petróleo, lanzas y sangre*. Quito: Abya-Yala.

Yost, James. 1974. "Who Are the Waorani?". ILV. Mimeo.

Yost, James. 1978. *El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: el caso de los huaorani, Amazonía ecuatoriana*. Quito: ILV; MEC.

Yost, James. 1981. "Twenty Years of Contact: The Mechanisms of Change in Wao (Auca)". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 677-704. University of Illinois Press.

Tierras altas y tierras bajas: la articulación transversal del espacio ecuatoriano continental a través de la etnohistoria

Juan Carlos Brito Román[57]

En 1972, el antropólogo norteamericano de origen ucraniano, John Murra, dio a la imprenta su célebre capítulo *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. En esta obra, Murra alcanzaba algunas conclusiones generales y sistematizaba varios de sus estudios previos sobre el mundo andino —su iniciación en este contexto tuvo lugar en 1942, cuando, junto con Donald Collier, estudió arqueológicamente el sur ecuatoriano—. Sus posteriores investigaciones en el Perú lo terminaron por persuadir —allá por la década de 1960— de la existencia de un manejo ecológico y económico muy particular del espacio andino, al que bautizó con el nombre de "control vertical de un máximo de pisos ecológicos". Como es bien sabido, este sistema de "archipiélagos verticales" consistía en un núcleo poblacional, étnicamente homogéneo y centralizador del poder, desde el que se enviaban colonos hacia territorios distantes y discontinuos, ubicados por encima y por debajo del núcleo central, a saber, las "islas" del archipiélago (también llamadas "pisos" o "escalones").

Ahora bien, a diferencia de los centros —que por lo general se ubicaban en los altiplanos— las islas eran espacios multiétnicos en los que se yuxtaponían pueblos de distinto origen. Asimismo, en la travesía entre un núcleo y sus islas se debía atravesar por territorios étnicamente heterogéneos. Si, por una parte, este sistema obligaba al tejido de estrategias políticas entre distintos grupos étnicos, por otro lado, suponía la plena conservación de derechos de los colonos en sus etnias de origen. El porqué de esta estrategia territorial tenía que ver con el aprovisionamiento de recursos de distintas ecologías (determinadas principalmente por la diferencia de

57 Candidato doctoral en Educación, máster en Educación, Diversidad Cultural y Desarrollo Comunitario (Universidad de Santiago de Compostela), licenciado en Antropología Aplicada (UPS-Quito) y docente de la Universidad Nacional de la Educación (Azogues-Ecuador).

alturas y las distancias), inexistentes en los núcleos centrales. La autarquía de las distintas etnias, autosuficientes en la producción y provisión de múltiples y variados recursos, minó las bases para que un mercado interétnico pudiese desarrollarse, ausencia que es muy característica a la región de los Andes centrales.

Ahora bien, desde el inicio, una cuestión que inmediatamente surgió fue la generalización del modelo a toda el área andina, ¿se trató de un sistema panandino?, ¿cómo fue la relación de las poblaciones de la Cordillera con las poblaciones de los piedemontes y de las llanuras costera y amazónica, en las distintas latitudes? El propio Murra lanzó la invitación a poner a prueba el modelo, pues era consciente que este pudo haber tenido limitaciones temporales o geográficas. Instó en tal razón: "Los 'archipiélagos verticales' y la interdigitación étnica necesitan verificación e identificación a lo largo de toda la Cordillera andina, desde Carchi hasta Mendoza, desde Manabí y Piura hasta Cochabamba y Antofagasta. Nos damos cuenta que urge elaborar un atlas ecológico y etnográfico del mundo andino" (Murra 1975:[58] 79).

En el Perú, María Rostworowski (1972, 2004), Franklin Pease (1985) y más recientemente Carlos Garaycochea (2010), entre otros, han señalado algunos límites del modelo, sin que ello vaya en desmedro de su generalización para la región de los Andes centrales. Más hacia el norte, varios estudiosos se encargaron de verificar el modelo en los Andes ecuatorianos. Pero llegaremos a ello más adelante, por lo pronto, una nota metodológica que también retomaremos en lo posterior, para inferir sus conclusiones: Murra se basó en datos arqueológicos, etnográficos y, de manera particular, en archivos históricos de una fuente concreta: las *Visitas*, documentos de orden administrativo que señalan el estado político y económico de las poblaciones andinas en los tempranos tiempos coloniales.[59] Dos de ellas revistieron particular importancia: las *Visitas* de Chucuito y de Huánuco.

Otro antecedente para la particularización del área andina septentrional —de la que efectivamente partió Murra— fue la división que hiciera Carl Troll (1931) de los Andes en dos macrorregiones: los Andes de puna meridionales y los Andes de páramo septentrionales. Ecológicamente, aquellos son más altos, más secos y reciben una alta radicación solar durante el día, y heladas por las noches. Estos, en cambio, son más húmedos, más bajos, y están cubiertos por una bruma constante que los protege de la insolación. Otra importante diferencia radica en las enormes distancias que separan a las dorsales andinas en la puna, en comparación con la estrechez que estas alcanzan en el páramo. Pero más allá de la variable ecológica,

58 En este capítulo utilizaremos la reedición de 1975 del texto original de 1972.

59 Se suele demarcar como límite del temprano periodo colonial la década de 1570, que es cuando las reformas del virrey Francisco de Toledo reorganizaron los patrones andinos de poblamiento, gobierno y economía (en las llamadas reducciones), en favor de la racionalidad administrativa peninsular, con fines tanto de evangelización como de extracción de mayores excedentes indígenas, en forma de mano de obra y tributos directos.

otra diferencia aparecía evidente a ojos de los investigadores: el grado de desarrollo cultural y tecnológico alcanzado en cada macrorregión. Mientras que la puna albergó a sociedades políticamente complejas y bastante desarrolladas en el control tecnológico de su entorno, en los Andes de páramo el ordenamiento político parecía ser incipiente y su cultura material menos elaborada.

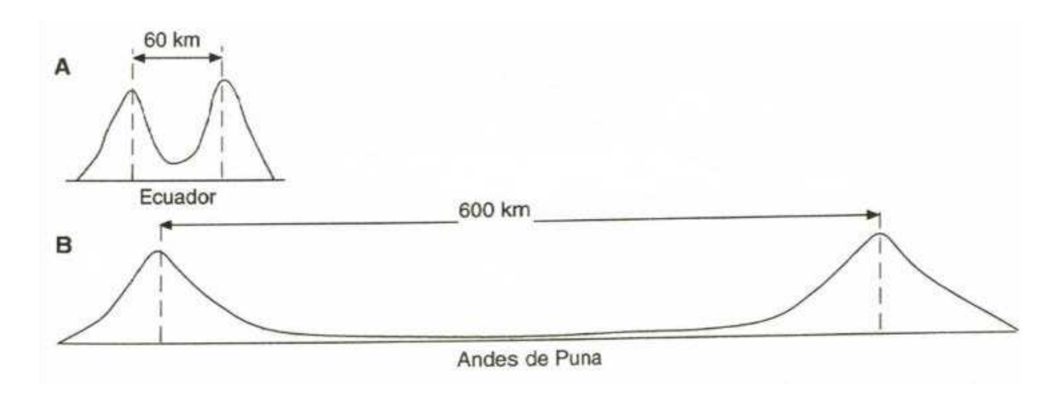


Figura 1. Andes de páramo y Andes de puna. A) Andes de páramo, B) Andes de puna (Moya 1995).

Combinados ambos factores, las primeras conclusiones de Troll, cercanas a un determinismo ecológico que con el tiempo habrá de matizarse, parecen inevitables: El rigor del medio ambiente obliga a los seres humanos a "esforzarse"; la aridez del entorno y las inundaciones temporales constriñeron a los habitantes de la puna a construir obras de riego y tecnologías de cultivo y conservación más avanzadas, lo que a su vez condujo a una mayor centralización de un poder organizador, y al establecimiento de alianzas políticas interétnicas, dadas las largas distancias que las obras hídricas y el acceso a los recursos debían cubrir. En el páramo, en cambio, la posibilidad de cultivar sin riego y la mayor productividad del suelo no supondrían un desafío a la inventiva humana. En estas circunstancias, la familia —más o menos ampliada— bastaría como unidad de producción, sin necesidad de ceder autonomía a un poder político centralizador. De esto se desprende una cuestión de capital importancia, que retomaremos más adelante: en la puna se desarrollaron Estados; en el páramo habitaron *sociedades no estatales*.

Por último, un tercer antecedente que creemos necesario señalar: desde la década de 1950 el arqueólogo Gordon Willey venía utilizando el término "área intermedia" —en publicaciones dirigidas al público escolar— como referencia al área ubicada entre las culturas centro-andinas y mesoamericanas. Solo en su publicación de 1971, *An itroduction to American archaeology*, el término se popularizó entre los estudiosos y expertos (Lange 2004). Aunque no fuese intención de Willey, a ojos de muchos estudiosos esta área se presentaba como la de un hándicap cultural, ubicada como está entre las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas, y aparentemente

vaciada de grandes desarrollos políticos y tecnológicos. Con estos antecedentes, la invitación de Murra a verificar la extensión de su modelo de "archipiélagos verticales" cayó en terreno abonado: los Andes de páramo, el área intermedia, someterían al modelo a pruebas de máxima tensión. Varios estudiosos aceptaron la invitación y se empeñaron en esta tarea —llegaremos a ello—. Por lo pronto y aunque nuestro interés principal es la etnohistoria, conviene pasar brevemente revista a los desarrollos que la arqueología ecuatoriana había avanzado hasta ese periodo, en lo que respecta a la articulación transversal e interzonal del territorio.

La articulación interregional a través de la arqueología

Ubicadas pretendidamente en un hiato cultural entre las "altas culturas" de Mesoamérica y los Andes centrales, la temprana arqueología de los pueblos del área intermedia simplemente les asignó un lugar sucedáneo en el continente. Las teorías difusionistas fueron la tónica en este primer periodo. Investigadores nacionales de la talla de González Suárez (1895), Jijón y Caamaño (1930), y los extranjeros Max Uhle (1922), Verneau y Rivet (1912), encontraron influencias "maya" por doquier (más que centroandinas, a no ser las de filiación inca). Pero en 1956 las cosas dieron un giro distinto: las investigaciones de Emilio Estrada en el sitio de Valdivia develaron los restos de la cerámica más antigua del continente (3500 a. C.) Más adelante, Zeballos Menéndez (1971) demostraría que practicaban la agricultura. Así pues, los valdivianos, habitantes de la península ecuatoriana de Santa Elena, se revelaron como uno de los primeros pueblos agroalfareros de América. El área intermedia pasó de representarse de mero receptor de influencias culturales a epicentro de origen.

Los temas del origen y la difusión siguieron en el tablero (cuestiones que desbordan este estudio), pero cambiaron de orientación: de la casi exclusividad de los enfoques norte-sur, la atención se concentró en los movimientos este-oeste. Y efectivamente, si algo se iba aclarando es que las culturas del Formativo[60] irradiaron buena parte de su influencia en sentido transversal. Se hizo evidente que Valdivia, Machalilla y Chorrera (culturas formativas de la Costa) marcaron su impronta en las culturas del Formativo de los Andes, posteriores a las primeras. Así, en la sureña cultura de Cerro Narrío (2000 a. C.) —la más antigua del Formativo serrano— se evidencian formas cerámicas de clara filiación Machalilla y Chorrera (Porras 1973). Un poco más al norte, en el límite entre el Ecuador meridional y central, Max Uhle (1931) halló los restos de una cultura que, con posterioridad, Pedro Porras (1977) habría de definir como "fase Alausí", de indudable filiación con Machalilla y relacionada

60 El Formativo (3500-500 a. C.) corresponde al inicio de la agricultura y la alfarería. Estrada, junto a Evans y Meggers, se empeñaron a fondo en el estudio de este periodo. Ellos propusieron la periodización actualmente usada por la arqueología ecuatoriana: Precerámico, Formativo, Desarrollo Regional e Integración (amén del periodo inca).








con Narrío. Más hacía el sur, la “fase Catamayo” acusa claros contactos entre las poblaciones que habitaron la actual provincia de Loja con las tradiciones cerámicas de Valdivia y Machalilla, en la época de transición entre ambas (Guffroy 1983). Hacia el norte, en plena ciudad de Quito, yacen los restos de la cultura Cotocollao (1500 a. C.). Descubiertos por Pedro Porras en 1975 y estudiados exhaustivamente por Marcelo Villalba (1988), los vestigios de Cotocollao delatan elementos de Valdivia tardío, Machalilla y particularmente Chorrera. En efecto, la gran dispersión territorial de Chorrera llevó a Emilio Estrada a caracterizarla como “núcleo de la nacionalidad ecuatoriana”, pues su influencia se localiza en la Costa, la Sierra y en alguna medida en la Amazonía.

Del lado de la Amazonía, las influencias parecen ser de ida y vuelta. Donald Lathrap sostuvo que el origen de la propia cultura Valdivia debería buscarse en la cuenca amazónica. Porras (1975), por su parte, logró demostrar la continuidad de la cultura Cosanga-Píllaro; la primera, amazónica, fue anterior a la segunda, serrana, sobre la que dejó marcada su impronta. La migración de abajo hacia arriba se habría producido en el 700 d. C. aproximadamente, esto es, en el periodo de integración. También en la zona de Narrío —en su fase tardía— aparecen influencias de la región del Upano, al tiempo que en los sitios amazónicos de Chiguaza y la Cueva de los Tayos se evidencia una cerámica muy influenciada por Chorrera, difusión que se produjo a través de Narrío (Taylor 1988). Hacia el sur, en Loja, las culturas de la tradición Catamayo desaparecen abruptamente. Migraciones amazónicas, que se habrían producido hacia el 400 d. C. dan cuenta del reemplazo de una población por otra; los paltas, etnia de origen shuar que los incas enfrentaron en su expansión conquistadora (*cf*. Jijón y Caamaño 1941; Gnerre 1983; Taylor 1988; Hocquenghem 1990; Juncosa 2005).

Está claro que entre las tres regiones continentales del territorio —hoy ecuatoriano— hubo desde temprano una fluida movilidad de personas, bienes e influencias culturales, flujo que continuó a lo largo de los diferentes periodos. Ahora bien, ¿cuál fue la naturaleza de esos movimientos?, ¿qué tipo de relaciones interétnicas devinieron de este proceso de complementariedad ecológica? Analizaremos este tema a la luz de la propuesta de Murra, en su verificación dentro del área intermedia.

La etnohistoria en la reconstrucción del pasado precolombino

Udo Oberem, profesor de la Universidad de Bonn y especialista en el área andina, fue pionero en someter a prueba el modelo de Murra en tierras ecuatorianas. En una ponencia presentada en París, en 1976, frente al XLII Congreso Internacional de Americanistas, y posteriormente publica en el Ecuador en 1981, el autor ofrece una alternativa distinta al modelo de archipiélagos verticales y sostiene que en la Sierra se encuentra:

> Un fenómeno que se podría denominar “micro” verticalidad. Se distingue de la “macro” verticalidad descrita por John V. Murra (1975) por la falta de las “islas habitadas” que caracteriza el sistema archipiélago como tal. Microverticalidad quiere decir que los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de regresar al lugar de residencia por la noche (Oberem 1981: 51).

Es decir, si en los Andes centrales las enormes distancias entre los pisos ecológicos obligaban a desplazamientos permanentes, en el páramo, la estrechez de la Cordillera acerca los nichos ecológicos a distancias alcanzables incluso en una sola jornada. En este escenario, la colonización permanente deja de ser un imperativo. Echando mano fuentes coloniales posteriores a las reducciones toledanas —aunque suponiendo que las condiciones están dadas para que el modelo se remonte a un origen preincaico— Oberem presenta ejemplos de varias etnias de las áreas al norte de los caranqui, panzaleo y cañari, que habitaban en tierras templadas y frías donde sembraban maíz y papas, pero que tenían sementeras en tierras más bajas, a pocas leguas de distancia, para el cultivo de coca, algodón, ají, yuca, camote, entre otros productos. Un caso particular es el de Paute, pues el poblado se ubicaba en tierras más cálidas, en el valle del río, mientras que las papas, uno de sus alimentos más apreciados, se cultivaba en los altos, “a una y a dos leguas por los cerros” (1981: 53). Más hacia el sur, entre las etnias de origen shuar asentadas en los Andes (paltas, guaycundos, caxas), Hocquenghem (1990) sostiene que el manejo microvertical del espacio permitía a las unidades domésticas gozar de gran autonomía, sin necesidad de responder a ningún tipo de poder centralizador ni compartir nichos ecológicos con otros grupos. Leemos:

> El ámbito mismo no imponía la necesidad de respetar reglas comunes, a los diferentes subgrupos y casas, para asegurar la producción. Cada unidad de producción tenía acceso a tierras frías, templadas y calientes a menos de un día de camino, no existía tampoco la costumbre de compartir diferentes nichos ecológicos, alejados de los asentamientos y controlados por diferentes utilizadores, porque la organización territorial debía ser de tipo “vertical” y “continua” (1990: 133).

En otro trabajo (Brito 2015) presentamos un mapa manuscrito de 1697 relativo a un juicio en la parcialidad de Colambo, perteneciente a Gonzanamá (Loja). La evidencia gráfica revela un claro patrón de control ecológico microvertical, que se hace explícito en el encabezado del mapa: “Tras de estos serros esta el pueblo de Colambo de distancia de mas de legua y media mui atrás — adonde tienen los yndios, muchas tierras en parages templados, calientes i fríos” (ANH/Q 1697: 324). Dicho en términos de hoy, la distancia entre Colambo y los pisos ecológicos circunstantes ronda apenas los diez kilómetros.

Temple frio

Templado

Cañaberales de Diego Briseño

Figura 2. Mapa manuscrito de la comunidad de Colambo (Brito 2015).

Pero en su trabajo, Oberem no niega de plano la existencia de archipiélagos verticales al estilo peruano, y al efecto, presenta ejemplos extraídos de documentación colonial relacionada a la Audiencia de Quito. Si algo ofrece pistas de dicho modelo es la existencia de *camayos* (llamados “mayordomos” en algunos documentos), es decir, productores más o menos especialistas en ciertos bienes que se afincaban en territorios alejados del núcleo central, adonde eran enviados por sus caciques. Un producto preciado y escaso como la sal era procurado en lugares específicos —en zonas que comparten el epónimo de Salinas— a lo largo de la Sierra. Un caso bastante instructivo es el de los indios de Paccha (cantón Cuenca actual), pues aprovechaban de unas salinas ubicadas en las selvas del Oriente, a muchos días de camino, y donde mantenían guerra con los zamoranos por su defensa, según consta en un documento de 1582. Asimismo, Oberem presenta ulteriores ejemplos de islas multiétnicas relacionadas con los cultivos de coca y algodón. En

la misma línea, estudios de Jacques Poloni-Simard (2006) reportan que los indios de Cañaribamba y Narancay poseían tierras en las calientes yungas de Quena. Indígenas de Cuyes y Bolo, los primeros oriundos de la ceja de la selva y los segundos de la Costa, vivían en el cacicazgo de San Bartolomé (Arocxapa). Taylor (1988) coincide en afirmar que el cacicazgo único de Paccha-Arocxapa explotaba varios pisos ecológicos, desde la selva hasta el páramo, además, existían colonias de este cacicazgo en Zangurima y Cuyes.

Como es de rigor, Oberem se pregunta si el sistema de archipiélagos en la Sierra ecuatoriana es de origen autóctono o si acaso fue introducido por los incas. Propuso también otra solución alternativa a la vez que complementaria: la existencia de mercaderes (*mindalaes*) que servirían de nexo de los intercambios, aunque recomendando "suma prudencia respecto de este tipo de acceso a productos provenientes de ecologías ajenas: el intercambio comercial o el trueque" (Oberem 1981: 59), advertencia que parte de la imprecisión y el poco detalle de las fuentes disponibles. Señala que los estudios que al momento realizaba Frank Salomon sobre "El corregimiento de las cinco leguas de Quito" podrían sistematizar de manera detallada el tema de las distintas posibilidades de acceso a recursos naturales de diferentes ecologías, cosa que en efecto habría de suceder. Por su parte, la prematura e inesperada muerte de Oberem, acaecida en noviembre de 1986, dejó trunca la continuidad de sus estudios sobre el área andina, tarea que, efectivamente, planeaba emprender de lleno tras su cercana jubilación, libre ya de sus responsabilidades docentes y administrativas (Wurster 1987).

La especificidad de los señoríos norandinos

En 1978, el estadunidense Frank Salomon defendió su tesis doctoral en la Universidad de Cornell. Su trabajo, que versaba sobre los señoríos étnicos de Quito, fue realizado bajo la dirección tutorial del propio John Murra. El estudio fue publicado en español en 1980 bajo el título *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas* (Salomon 2011). La edición inglesa, publicada por la Universidad de Cambridge, vio la luz en 1986. Como cabe esperar, la verificación del modelo de archipiélagos verticales se encontraba explícita en el estudio. Y a decir verdad, a medida que el trabajo avanzaba, en el *check-list* de verificación las tesis de Murra tocaban sus límites. Aunque muchos lo asumieron como un desafío al maestro —según declara Salomon en la reedición de 2011— en realidad no era así, pues para Murra el devenir social implicaba multiplicidad de vías y desenlaces culturales, "por eso la descripción de 'otra verticalidad' norandina resultó, a sus ojos, etnológicamente verosímil. La defensa *viva voce* fue relativamente pacífica" (Salomon 2011: 15). A todo esto, cabe recordar que al presentar su síntesis de cinco modelos de archipiélagos verticales en el Perú, el propio Murra permaneció abierto a la crítica y a la posibilidad de falsacionismo de sus hipótesis: "No pretendo con los cinco agotar todas las formas

y variedades que hubo; tampoco quedaré decepcionado si alguno de los cinco resulta ser todo lo contrario. Estamos en la etapa de la investigación en que los alcances y límites de la hipótesis necesitan verificación y crítica" (1975: 61).

Antes de entrar en detalles sobre las alternativas presentadas por Salomon, conviene remarcar dos aspectos metodológicos de su trabajo. En primer lugar, el acercamiento a los señoríos (*chiefdooms*) deja de tratarse como el de casos negativos y residuales, en los que la pregunta que guía la investigación no es —declara— "¿Cómo funcionaban?" sino "¿Por qué no se volvieron un imperio?" (2011: 77). Para nuestro autor, los señoríos debían establecerse como un campo de estudio en derecho propio. Es más, los señoríos del área quiteña —junto con los de Polinesia y América Central— se presentan como un campo fértil de estudio para entender "cómo funcionaban sociedades que eran estratificadas y centralizadas, pero no tenían Estado" (2011: 34). Este es un claro tema de antropología política, de aquellos que los investigadores en la línea clásica de Radcliffe Brown suelen indagar para entender el tránsito de *sociedades no estatales* (o protoestatales) a *sociedades estatales*, cosa que habría estado sucediendo en los Andes meridionales antes de la conquista inca. Lejos estaban los señoríos norteños de calzar en la caracterización de "behetrías" con que los describieron los primeros cronistas, esto es, sociedades muy igualitarias y acéfalas.

El otro aspecto metodológico a señalar es el uso que Salomon hizo de las *Visitas* como fuente central —emulando en esto a su maestro—, en concreto, las *Visitas* de 1559 a seis comunidades del Valle de los Chillos, realizada por Gaspar de San Miguel y Juan Mosquera bajo instrucciones de Gil Ramírez Dávalos. Aunque lo más consistente en términos metodológicos es centrase en un área concreta, la perspectiva comparada también tiene sus bondades. Por eso, en el capítulo VII, último de la obra, se analizan brevemente los casos de los señoríos puruháes, otavalo (caranqui) y pasto —solo marginalmente cañaris y paltas— en el grado de incanización y de residuos preincaicos que trasluce el análisis de la documentación. En el caso puruhá, Salomón también se valió de las *Visitas* de 1557 por Pedro Rengel y Diego Méndez en varias comunidades de la encomienda de Juan de Padilla. Igual que las *Visitas* a los Chillos, que se realizó bajo la misma carta de "ynstrucçión" de Ramírez Dávalos.

En el caso peruano, Murra llamó la atención sobre la pregunta que se planteara Paul Kosok (1965) sobre la ausencia de comercio y mercaderes en los relatos de los cronistas. En tierras ecuatorianas, en cambio, las cosas pintaban distintas. Ya en 1952, Jijón y Caamaño planteó que —en tierras litorales— la cultura manteño-wankavilka conformó una verdadera "liga de mercaderes", tesis que fue ampliamente desarrollada en ulteriores investigaciones (Marcos 1986, 2005; Norton 1986). En el espacio andino, Roswith Hartmann (1971) no solo señaló elementos de mercado e intercambio en torno a Quito, sino la misma existencia de un mercado físico. Recordemos que Oberem planteó la posibilidad de que los mercaderes (*mindalaes*)

hubiesen sido un nexo vital en el intercambio. Cabe recordar que la ausencia de mercado y mercaderes en los Andes centrales respondería al modelo autárquico de aprovisionamiento de múltiples bienes, propio del sistema de archipiélagos verticales. Tenemos, pues, el esbozo de algunos elementos diferenciales en los señoríos norteños. Ahora bien ¿Cómo la "microverticalidad" y la presencia de *mindalaes* incidieron en la economía y el manejo ecológico del espacio norteño? Revisémoslo a la luz del trabajo de Salomon.

Pues bien, si el aparato de archipiélagos verticales simplificaba el problema de acceso a los recursos, en el área norteña un "aparato concéntrico" compuesto de tres esferas lo complejizaba —de ahí que para Salomon no hay garantías para suponer que la política de los señoríos fuese más simple respecto a los Estados—. Al interior del primer círculo concéntrico se ubica la *llajta* (*llakta* en grafía actual) —término que el autor prefiere al occidental de "comunidad"—. Aquí se ubicaba la vivienda del señor étnico (*curaca*) y de las familias ampliadas, en un patrón de asentamiento disperso. La microverticalidad cabía dentro de esta primera esfera: en las partes adyacentes a las viviendas se encontraban los campos de maíz y los cultivos a él asociados como los frijoles. A mayores alturas se cultivaban tubérculos y a menores coca, algodón, ají, yuca, camote… aunque a nivel de la economía de subsistencia las familias podían aspirar a la autosuficiencia, dos productos sí entraban en la dinámica de la economía política, dentro de lo que Salomon llama "complejo bizonal", a saber: el maíz en las proximidades de las *llajtakuna* y la caza en sus límites externos. Estos son los dos únicos productos que se tributaban al señor étnico: en forma de trabajo generalizado en las sementeras de la gramínea y con cazadores expertos en los páramos. El maíz, asimismo, tenía una gran connotación ritual, por lo que más allá de la mera subsistencia, su producción, que era excedentaria, se distribuía en las fiestas y ocasiones rituales. Los tubérculos —de gran importancia el Perú— no entraban en esta dinámica, por lo que no sería excesivo hablar, refiere Salomon (2011: 146), de "Andes del maíz" y "Andes de los tubérculos", en concomitancia a los Andes de páramo y de puna, según Troll.

El segundo perímetro concéntrico o "aparato de distancia media" alcanzaba las tierras de montaña, esto es, las estribaciones selváticas, cálidas y húmedas, de las dos cordilleras andinas. En el caso de Quito, la relación con los yumbos, habitantes de la ceja de montaña occidental que mira a la Costa, fue preponderante, mucho más que con los quijos de la vertiente amazónica. De los quijos se obtenía principalmente coca, mientras que del lado de los yumbos se encontraba el complejo algodón-ají-sal. Y aunque estos productos podían estar presentes en el espacio microvertical de algunas *llajtakuna*, las variedades trascordilleranas de los dos primeros eran las más apetecidas. Ahora bien, ¿por medio de qué canales se accedía a estos recursos? Salomon menciona dos: en primer lugar, los comuneros de cualquier *llajta* de altura podían desplazarse a los centros de producción, a media distancia, y trocar estos productos contra su maíz, cuyos excedentes también eran destinados al intercambio. Las alianzas matrimoniales interétnicas podían reforzar y estabilizar

este sistema. El segundo mecanismo consistía en que, en ocasiones, las unidades políticas de la Sierra enviaban o permitían que parte de su población residiese entre los habitantes de la montaña selvática; pero a diferencia del sistema de archipiélagos, no establecían derechos jurisdiccionales a distancia en beneficio de sus etnias de origen, sino que eran absorbidos a la cultura local y se sometían a su autoridad política. Las relaciones intercomunitarias eran simétricas, y ninguno de los productos de esta red de intercambios debía tributar. Respecto de la vertiente amazónica, tal parece ser que la urgencia de los contactos venía del lado de los quijos. Salomon presenta varios casos de desplazamientos de esta población hacia la Sierra con fines de intercambio, aunque menos fluidos.

Por último, el tercer anillo concéntrico o de "larga distancia" alcanzaba territorios muy alejados de las *llajtakuna*, en ecologías que, de una parte, tocaban el mar, y de la otra se adentraban en la selva amazónica. De esta zona provenían bienes exóticos de prestigio como las chaquiras y cuentas de materiales minerales, de insectos (élitros coloridos) y calcáreos; entre estos últimos tenía especial relevancia el mullo —elaborado con concha *spondylus*—: un bien ritual de imponderable importancia en el mundo andino. Ahora bien, las distancias y el acceso a territorios posiblemente hostiles significaban una barrera infranqueable para la mayor parte de la población, y es aquí donde especialistas en el intercambio, los *mindalaes*, entraban en escena. Esta era la parte más politizada del intercambio, pues los curacas auspiciaban a los *mindalaes* en sus viajes de intercambio. Estos tributaban bienes de prestigio al señor étnico, permaneciendo libres del tributo en trabajo agrícola. Tales bienes exóticos conferían poder al curaca, no solo por el hecho de poseerlos, sino también por la posibilidad de distribuirlos entre la población. Y no por simple frivolidad: estos bienes hacían parte de la vida ritual de la *llajta* y su posesión cabía dentro de los indispensables culturales (por ejemplo, como dote matrimonial). Aparentemente, los *mindalaes* no residían en la *llajta*, sino que se ubicaban en sitios de comercio; verdaderos mercados que los españoles llamaron *tiangués* (del náhuatl *tianquizli*) desde su previa experiencia mesoamericana, donde los mercaderes eran parte del paisaje cultural. Por su ubicación entre las vías de entrada a territorio yumbo y en medio camino entre dos áreas culturales importantes al norte y al sur, el *tiangués* de Quito fue un importante emporio de comercio. A él no solo acudían los *mindalaes* con fines de intercambio sino que también la población de no especialistas podía llevar sus productos.

Salomon concluye que el sistema de archipiélagos fue introducido por los cuzqueños, y se encontraba bastante desarrollado en los territorios más "incanizados", sobremanera entre los puruháes. El más grande de los archipiélagos multiétnicos, habitado por camayos, se ubicó en Chapacoto, en la zona de Chimbo. En torno a Quito se identifican archipiélagos incipientes, lo que responde a la conquista más tardía de la región. En una verdadera "revolución desde arriba", los incas fueron reemplazando paulatinamente el complejo aparto concéntrico de los señoríos nativos por los archipiélagos verticales, sistema que simplificaba el acceso a los

recursos. La evidencia que trasluce de la documentación de distintas zonas permite inferir esta información.

Al otro lado de las cordilleras

En uno de los trabajos más relevantes sobre las relaciones Sierra-Amazonía, *Al Este de los Andes, relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVI* (Taylor *et al*. 1988), Anne Christine Taylor señala que varios historiadores ecuatorianos han emitido sus reservas respecto de las hipótesis de Salomon. En concreto, disienten con la generalización operada sobre el conjunto de los Andes septentrionales ecuatorianos a partir del estudio de un solo caso (Quito-Chillos). En lo que atañe a las etnias meridionales, la autora precisa que se trata de un problema muy difícil de zanjar, primero porque el sustrato inca ha encubierto con capas de mayor espesor las estructuras políticas previas a la conquista; y segundo porque el material documental sobre esta zona es menos abundante o menos conocido, comparativamente con el área norte. Con todo, Taylor destaca que los pocos datos de los cacicazgos cañaris concuerdan mejor con el modelo de Salomon que el conjunto palta —cosa que él también entreviera— cuyo caso se revela muy distinto.

A diferencia del área cañari, donde la arqueología revela una clara continuidad cultural desde la tradición formativa de Narrío hasta la conquista inca, en Loja la historia es de rupturas: de repente (400 a. C.) la tradición catamayo desaparece y es reemplazada por otro grupo étnico, los paltas, pueblo de origen jibaroano (shuar) que, en tierras andinas, habría replicado un modelo social y político que es común a los grupos amazónicos. La caracterización de "behetrías", inadecuada para explicar las estructuras políticas jerarquizadas de los cacicazgos andinos, pretendidamente en tránsito hacia el Estado, se adecúa mejor a las sociedades amazónicas. Siguiendo los relatos de varios cronistas e informantes, Taylor (1988), Caillavet (1989) y Hocquenghem (1990) coinciden en señalar la acefalía de las sociedades amazónicas, pues sus jefaturas no eran permanentes, hereditarias ni centralizadas como los señoríos andinos. En su lugar, las volátiles jefaturas eran ocupadas por *great men*, jefes guerreros que reafirmaban su posición en campañas bélicas con otros grupos, pero cuya cuota de poder podía ser fácilmente contestada por otros individuos. Sin duda, se trataba de un poder muy limitado, de algún modo similar al "poder impotente" descrito por Clastres (2011 *passim*).

Del análisis de varias fuentes tempranas, Taylor concluye que el grupo palta-xiroa andino replicaba las estructuras sociales amazónicas. Y habría sido precisamente por la ausencia de un sustrato político complejizado que la incanización de los paltas fue más completa; amén de casi un siglo de dominación cuzqueña —a diferencia de los cuarenta años en el norte—. En efecto, al momento de la conquista española, entre los paltas estaba firmemente establecido un sistema decimal de ordenamiento poblacional, tierras para cultivos estatales, ritos y servicios religiosos propios del

Tahuantinsuyo y, por supuesto, un sistema de archipiélagos verticales. Así pues, la formación de señoríos entre los paltas sería resultado de la conquista inca —Galo Ramón (2008), en cambio, considera que fue más temprana— por lo que, en su estado previo, el sistema social de estas poblaciones "escapaban necesariamente al modelo propuesto por Salomon" (Taylor 1988: 216). Con todo, en el repaso por tierras lojanas de dicho modelo, no concordamos con Taylor respecto de su afirmación de la inexistencia de microverticalidad. Si bien es cierto que las cordilleras andinas pierden sensiblemente altura en estas latitudes, sí existen escalones verticales de clima y ecología diferenciados, tal como se desprende una cita de Hocquenghem y del mapa de la comunidad de Colambo, ambos presentados páginas atrás. Sobre el territorio cañari, Taylor (2011) presenta un instructivo caso de complementariedad ecológica vertical en el cacicazgo de Aroxapa (actual San Bartolomé). El centro político se encuentra en tierras más bien frías, mientras que a media legua más abajo —en un claro patrón microvertical— poseían frutales en la vega del río. Más lejos, a once leguas de distancia hacia el Este, es decir, al otro lado de la Cordillera, tenían residentes permanentes en los "pseudoarchipiélagos" (2011: 218) de Zangurima y Cuyes, los que parecen no haber sido espacios multiétnicos. La búsqueda de oro pudo ser el móvil principal de estas colonias. En la zona puruhá y panzaleo, Pedro Porras (1975) identificó continuidades entre estas culturas la amazónica de Cosanga, mientras que más allá del área quiteña, en la actual Imbabura, Chantal Caillavet (2000) definió el tránsito entre la Sierra y la Amazonía, a través del paso de Pimampiro. Volviendo al sur, tampoco hay que olvidar el tránsito, todavía activo, entre Saraguro y Yacuambi. En suma, la frontera amazónica mantuvo un tránsito fluido de personas, aunque la austeridad de las fuentes escritas en cuanto a detalles no permite mayor definición de la trama de relaciones interétnicas que se tejieron entre las dos regiones.

Para Taylor, el cierre de la frontera amazónica, tanto en términos políticos como ideológicos, fue una imposición de la conquista inca. En términos políticos, los reveses militares de los cuzqueños en esta zona minaron el interés en ella —la derrota de Huaina Cápac frente a los bracamoros fue humillante— lo que en términos ideológicos se tradujo en un desdén y desprecio hacia quienes pasaron a considerarse "salvajes". Pero de hecho, los contactos continuaron y al parecer se recompusieron, incluso por causa del sometimiento de las tierras altas. Taylor y Caillavet coinciden en afirmar que la Amazonía se tornó en zona de refugio para los serranos que buscaban escapar de los conquistadores. Y al parecer el circuito de relaciones no fue cortado. En documentación de inicios del siglo XIX encontramos varias referencias a movimientos transcordilleranos, al parecer coordinados (Brito 2015), por ejemplo, en un documento de 1839 las autoridades de Loja se mostraban alarmadas por un violento levantamiento que se originó cerca de Macas, pues se sospechaba que pudiese extenderse a Loja con ayuda de la población indígena local "y es de temerce que pudiera haber alguna coligacion con las gibarias cercanas [...] para este govierno que tiene a la vista sucesos que acreditan analogia con el

movimiento de las gibarias de Mendez, Yarubay y Alapicos [*sic*]" (ANH/C 1839: fol. 1-3). Por desgracia, no se detallan cuáles son los sucesos que sugieren analogía.

Refiere Taylor que al cerrar la frontera amazónica, los incas dedicaron lo esencial de sus esfuerzos a organizar la vertiente pacífica, "ecológicamente muy similar a la vertiente amazónica, y por ello encontramos en los flancos exteriores de la Cordillera occidental rastros evidentes de verdaderos archipiélagos verticales" (1988: 221). Recordemos que el más grande de los archipiélagos se encontraba en Chapacoto (Chimbo), actual provincia de Bolívar. Si en tiempos preincaicos la frontera amazónica tuvo una importancia primordial para los paltas, las etnias del centro y del norte, en cambio, mantuvieron nexos más fluidos con el flanco occidental. Hemos revisado ya el caso de los yumbos. Algo similar ocurría en la actual Imbabura, pues como reporta Caillavet "siempre [hubo] una ventaja a favor de la selva occidental que cuenta además con recursos del mar" (2000: 55). En el caso de los cañaris, Jorge Marcos (1986) refiere que el tráfico de la concha *spondylus*, desde temprano, dependía de Narrío para acceder a toda la región andina. Aunque no tenemos noticias de *mindalaes* en esta zona (Salomon los ubica entre Pasto y Sigchos), es plausible la existencia de un cuerpo similar de mercaderes. Pero este tema, junto con la "liga de mercaderes" de los señoríos de la Costa, que controlaban un circuito comercial a larga distancia, merecen un estudio aparte. También ameritan revisión los estudios de Galo Ramón (2006) y Segundo Moreno Yáñez (1988a, 1988b) sobre las implicaciones políticas de los patrones de control vertical del territorio. Pero por ahora, la tinta nos alcanza solo hasta aquí.

Referencias citadas

ANH/C. 1839. Archivo Nacional de Historia, Cuenca. 32269, fol. 1-3.

ANH/Q. 1697. Archivo Nacional de Historia, Quito. Mapoteca, 324.

Brito, Juan Carlos. 2015. *El pueblo palta en la historia, continuidades, transformaciones y rupturas*. Quito: Abya-Yala.

Caillavet, Chantal. 2000. *Etnias del norte, etnohistoria e historia del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Clastres, Pierre. 2011. *La société contre l'État*. París: Les Éditions de Minuit.

Collier, Donald y John Murra. [1942]1982. *Reconocimiento y excavaciones en el sur andino ecuatoriano*. Universidad Católica de Cuenca.

Estrada, Emilio. [1956]1979. *Valdivia: un sitio arqueológico formativo en la costa del Guayas, Ecuador*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas.

Garaycochea, Carlos. 2010. Los límites del modelo económico de Murra. *Allpanchis*. 42(76): 173-232.

Gnerre, Maurice. 1983. "Presentación" En: Siro Pellizzaro (ed.), *Celebración de la vida y la fecundidad*. Quito: Abya-Yala.

González Suárez, Federico. [1895]2011. *Historia general de la república del Ecuador*. Quito: Editorial JG.

Guffroy, Jean. 1983. El poblamiento en la provincia de Loja durante el Periodo Formativo: datos e hipótesis. *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*. 15: 59-63.

Hartmann, Roswith. 1971. Mercados y ferias prehispánicos en el área andina. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. 54(118): 214-235.

Hocquenghem, Anne Marie. 1990. *Los guaycundos de Caxas y la sierra piurana, siglos XV y XVI*. Lima: CIPCA; IFEA.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1930. Una gran marea cultural en el noreste de Sudamérica. *Journal de la Société des Americanistes*. 22(1): 107-197.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1941. *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1952. *Antropología prehispánica del Ecuador*. Quito: Prensa Católica.

Juncosa, José. 2005. *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Abya-Yala.

Kosok, Paul. 1965. *Life, Land and Water in Ancient Peru*. Long Island University Press.

Lange, Frederick. 2004. Área intermedia: conceptos, contribuciones y perspectivas. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*. 6: 27-50.

Marcos, Jorge. 1986. "Breve prehistoria del Ecuador". En: Jorge Marcos (ed.), *Arqueología de la Costa ecuatoriana: nuevos enfoques*, pp. 25-50. Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral; CEN.

Marcos, Jorge. 2005. *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico*. Quito: Abya-Yala; Escuela Superior Politécnica del Litoral.

Moreno Yánez, Segundo. 1988a. "El proceso histórico en la época aborigen: notas introductorias". En: Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva historia del Ecuador, vol 2*. pp. 23-31. Quito: CEN.

Moreno Yánez, Segundo. 1988b. "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos". En: Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva historia del Ecuador, vol. 2*. pp. 9-134. Quito: CEN.

Moya, Alba. 1995. *Atlas de historia andina, de la época prehispánica a los albores del siglo XIX*. Universidad de Cuenca; PROANDES; UNICEF.

Murra, John. [1972]1975. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: Autor (ed.), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, pp. 59-115. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Norton, Presley. 1986. El señorío de Salangome y la liga de mercaderes: el cartel Spondylus-Balsa. *Miscelánea Histórica Ecuatoriana: Revista de Investigaciones Históricas de los Museos del Banco Central del Ecuador*. 1: 131-143.

Oberem, Udo. 1981. "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI)". En: Segundo Moreno y Udo Oberem (eds.), *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, pp. 45-71. Instituto Otavaleño de Antropología.

Pease, Franklin. 1985. "Cases and variation of verticality in the southern Andes". En: Shozo Masuda, Izumi Shimaday y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization, an interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, pp. 141-160. University of Tokyo Press.

Poloni-Simard, Jacques. 2006. *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Abya-Yala; IFEA.

Porras, Pedro. 1973. *Breves notas sobre arqueología del Ecuador*. Quito: PUCE.

Porras, Pedro. 1975. *Fase Cosanga: estudios científicos sobre el Oriente ecuatoriano*. Quito: PUCE.

Porras, Pedro. 1977. Fase Alausí. *Revista de la Universidad Católica del Ecuador*. 5(17): 89-159.

Ramón, Galo. 2006. *El poder y los norandinos, la historia en las sociedades norandinas del siglo XVI*. Quito: UASB; CEN.

Ramón, Galo. 2008. *La nueva historia de Loja: la historia aborigen y colonial*. Quito: Gráficas Iberia.

Rostworowski, María. 1972. Las etnias del valle de Chillón. *Revista del Museo Nacional de Lima*. 38: 250-314.

Rostworowski, María. 2004. "Mercaderes del Valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios". En: María Rostworowski (ed.), *Obras completas III: Costa peruana prehispánica*, pp. 221-254. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Salomon, Frank. [1980]2011. *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los Incas: la economía política de los señoríos norandinos*. Quito: IMP; UASB.

Taylor, Anne Christine. 1988. "El piedemonte sud-ecuatorial en la época prehispánica". En: France Marie Renard Casevitz, Thierry Saignes y Anne Christine Taylor (eds.), *Al Este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, pp. 199-222. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos; Abya-Yala.

Troll, Carl. [1931]1980. Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. *Allpachis*. 12(15): 3-55.

Uhle, Max. 1922. *Influencias mayas en el Alto Ecuador*. Quito: Tipografía y Encuadernación Salesiana.

Uhle, Max. 1931. Las antiguas civilizaciones de Manta. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. 12(33-35): 5-72.

Verneau, René y Paul Rivet. [1912]2019. *Etnografía antigua del Ecuador*. Cuenca: Grafisum.

Villalba, Marcelo. 1988. *Cotocollao: una aldea formativa del valle de Quito*. Quito: BCE.

Willey, Gordon. 1971. *An introduction to American archaeology. Volume 2: South America*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Wurster, Wolfgang. 1987. Udo Oberem (1923-1986). *Indiana*. 11: 417-431.

Zeballos, Carlos. 1971. *La agricultura en el Formativo temprano del Ecuador*. Guayaquil: CCE.

Los aportes de la antropología ecuatoriana a la educación intercultural bilingüe

Marta Rodríguez Cruz[61]

Introducción

Aunque desde sus orígenes la antropología definió como uno de sus objetos de estudio los procesos de socialización y reproducción social (Mansutti Rodríguez 2020: 22) no será hasta 1954, con una importante conferencia ofrecida por George Spindler en la Universidad de Stanford sobre la relación entre antropología y educación, cuando oficialmente empiece a hablarse de una *antropología de la educación*.

Como lo señala Mansutti Rodríguez (2020: 25), si bien la antropología y la educación tienen un cruce de caminos del que ambas obtienen beneficios mutuos:

> La antropología puede analizar a la educación como objeto de estudio y como proceso sociocultural, pero no puede sustituirla [y] al revés, la educación puede asociarse con la antropología para enriquecer la comprensión de los procesos de enseñanza-aprendizaje desde las influencias socioculturales, pero tampoco puede sustituirla (2020: 8-9).

Es decir, ambas disciplinas enriquecen el análisis de los procesos educativos desarrollados sobre la base del contacto interétnico en su conjunción, pero no en su sustitución. En este hilo, Camacho Zamora (1997) explica en su artículo "Antropología y educación en la sociedad contemporánea", la conjunción existente entre los intereses de las dos disciplinas, que podrían concentrarse en tres grandes vertientes:

61 Departamento de Antropología Social (Universidad de Sevilla), Programa Doctores PAIDI 2020 (FSE-JDA), Departamento de Antropología, Historia y Humanidades (FLACSO-Ecuador).

1. Las herramientas teórico-metodológicas de la antropología, que constituyen instrumentos muy importantes para la construcción de una etnografía de la educación, capaz de llegar a recovecos de la realidad socioeducativa a los que no llegan otras disciplinas y de ofrecer, consecuentemente, soluciones a problemas irresueltos.
2. La sistematización del conocimiento sobre la práctica socioeducativa, que además de generar retroalimentación con los educadores pone sobre la mesa la importancia de la dimensión cultural en los procesos educativos y su vinculación con lo social, lo político y lo económico.
3. Las ricas producciones científicas emanadas de la interdisciplinariedad de estos dos campos de conocimiento, dirigidas a analizar y solventar los problemas socioeducativos vinculados a las relaciones interétnicas (1997: 5).

A lo anterior, añado la capacidad de la antropología para sacar a la luz cómo las normas sociales, políticas, económicas, ecológicas, de género, educativas y culturales hegemónicas confirman insistentemente la excepción y no la regla en el ámbito educativo, como resultado de la interacción entre grupos humanos con mundos de vida radicalmente distintos.

Y es que la educación hoy está llamada no solo a formar y capacitar sujetos capaces de moverse al interior de su propio grupo social, sino también, y sobre todo, a vivir e interaccionar con culturas diferentes que tienen cosmovisiones muy disímiles (Bottasso 2007: 62). Por ello el cruce de caminos entre antropología y educación es fundamental para la construcción de modelos educativos dirigidos a tratar los conflictos causados por la diversidad (Bottasso 2007: 67), e indispensable para la creación y adecuada gestión de modelos educativos interculturales bilingües que tiendan puentes entre los distintos grupos étnicos que entran en contacto y fortalezcan la diversidad cultural (Rodríguez Cruz 2018b y c). Pues el objetivo de una verdadera educación, y particularmente de una educación intercultural bilingüe (EIB), es favorecer el reconocimiento y la reproducción de las diferencias en la igualdad, por lo que “se debe exigir que la educación no resulte destructora de particularidades” (Bottasso 2007: 66).

En el caso particular de Ecuador, tanto la antropología como la educación bilingüe y, posteriormente intercultural bilingüe, nacen en íntima relación con el mundo indígena, haciendo más que evidente su cruce de caminos hoy en el objetivo de analizar no solo los procesos educativos propiamente dichos de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino también sus articulaciones con lo social, lo político, lo económico y lo ecológico en sus relaciones con el “otro” blanco-mestizo, para evitar el resquebraje del tejido social y procurar una vida digna a todas sus capas poblacionales. En este tono, es importante subrayar cómo desde las primeras experiencias educativas dirigidas a los pueblos indígenas —en las que estuvo presente la antropología— la educación, primero en su modalidad bilingüe y

después intercultural bilingüe, ha estado destinada al desarrollo de esfuerzos de integración de la población indígena en los parámetros normativos sociales, culturales, lingüísticos y políticos de la población blanco-mestiza. Incluso hoy, por más que se hable desde la política pública de un Ecuador intercultural y plurinacional (Constitución 2008: art. 1) y de un Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB) (LOEI 2011: art. 57), que debería implicar en el conocimiento del "otro" indígena a la población blanco-mestiza, de la misma manera que implica a la población indígena en el "conocimiento" del "otro" blanco-mestizo (Rodríguez Cruz 2018a, 2019, 2020, 2021).

El objetivo de este texto es analizar las aportaciones que ha hecho la antropología ecuatoriana a la EIB, mismo que se plantea en términos de ese inevitable cruce de caminos entre ambas disciplinas, lo que bien podría enmarcarse dentro de una *antropología de la EIB*, dadas las importantes y numerosas aportaciones que ha realizado y realiza la antropología ecuatoriana sobre esta temática a nivel nacional, regional y mundial. Se verá, no obstante, cómo los caminos de la antropología y la educación se cruzan en la práctica sociopolítica de los pueblos y nacionalidades indígenas, se bifurcan en la oficialidad académico-institucional, e inevitablemente vuelven a cruzarse en los contenidos de los programas académicos que hoy integran los grados y posgrados en antropología, y sobre todo en educación, de la universidad y la investigación ecuatoriana.

Los orígenes de la EIB en Ecuador: primeros aportes antropológicos

Los orígenes de la EIB en Ecuador pueden rastrearse hasta los años 40 del siglo XX, cuando junto a Luisa Gómez de la Torre, las líderes indígenas Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña —reconocidas como precursoras del feminismo ecuatoriano de principios del siglo XX, tras fundar la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944— desarrollaron un proyecto de escuelas bilingües kichwa-español para los pueblos indígenas de Cayambe (Imbabura). Crearon tres escuelas —la primera de las cuales inició su actividad en 1945— donde maestros/as indígenas de las propias comunidades alfabetizaban a los niños/as en kichwa y transmitían el valor de la cultura, la tierra y el territorio para sus pueblos (Chiodi 1990; Montaluisa 2008; Vélez 2008).

Esta experiencia educativa supone un aporte muy significativo a los estudios antropológicos sobre EIB en Ecuador, por cuanto constituye la primera nacida de iniciativas indígenas, dirigida a la reproducción de la identidad lingüística y cultural propia, y articulada a la lucha por la tierra y los derechos de los pueblos indígenas. Las propias líderes indígenas iniciaron este proyecto bajo el convencimiento de que la educación se encontraba en la base de todos los procesos sociales y, como

tal, permitiría a los indígenas lograr derechos, conservar la propia identidad y protegerlos de la subyugación política, cultural y socioeconómica a la que habían sido relegados. De hecho, el principal obstáculo que impidió la continuidad de estas escuelas fue la oposición de los terratenientes antes de la eliminación del huasipungo[62] y del régimen de hacienda que se produciría con la reforma agraria en los 60. Los terratenientes consideraban que la alfabetización de los indígenas hacía peligrar su régimen de explotación, mismo del que ellos obtenían réditos. Esto, y el temor del Gobierno a que estas escuelas actuaran como foco comunista capaz de alterar la estabilidad política, llevaron a su cierre por parte de la Junta Militar que gobernó Ecuador entre 1963 y 1966 (Tuaza 2010).

En la década de los 50, dos entidades llevarán a cabo actividades educativas y bilingües con los pueblos indígenas. Aunque estas actividades tendrán fines evangelizadores, integracionistas y de aculturación, dejaron resultados importantes para el desarrollo de la EIB y su estudio desde la antropología y para los procesos organizacionales de estos pueblos. La primera de estas entidades es el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que penetraba en Ecuador en 1952 con la firma de un convenio de colaboración con el Gobierno para desarrollar un programa de educación bilingüe. Sus trabajos empezaron en la Amazonía con las etnias cofán, kichwa-amazónica, shuar, siona-secoya y waorani, entre las que se desarrollaron estudios de interés científico (Chiodi 1990). En 1963 se crearon escuelas de educación primaria, se diseñaron materiales educativos que incorporaron contenidos sobre vida doméstica, mitos y relatos orales indígenas y se capacitaron formadores bilingües; el uso de las lenguas indígenas respondió a un modelo transicional en el que progresivamente estas iban siendo suplantadas por el español (Kreiner 2010; Moya 1984; Yánez 1985). Posteriormente, el ILV se extendió a Chimborazo y a Esmeraldas, donde siguió empleando la investigación lingüística y la educación como instrumentos al servicio de su afán expansionista para desarrollar actividades de penetración cultural, culturicidio y lingüicidio. Sus actividades fueron prohibidas por el Gobierno y en 1982 abandonó Ecuador (Valiente y Küper 1998: 10).

La segunda entidad es la Misión Andina (MA), que inicia sus actividades en el país en 1953, en la ciudad de Otavalo. En 1956 es nacionalizada por la Junta Militar que gobierna Ecuador y con ello se convierte en la Misión Andina del Ecuador (MAE). En 1963 inicia el Plan Nacional de Incorporación del Campesino, mediante el que se establece en comunidades indígenas de la Sierra (Bretón 2009). Interesada por indígenas kichwas que habitaban en zonas rurales de extrema pobreza, determinó la educación como uno de los ámbitos privilegiados de su actuación. La MAE construyó escuelas, formó a educadores de las propias comunidades y desarrolló procesos de alfabetización que permitieron la revitalización de las propias culturas, pero a través de un enfoque integracionista que redundó en una aculturación indígena (Yánez

62 Régimen andino, donde el huasipungo era el terreno que el hacendado proporcionaba al peón para su propia subsistencia a cambio de que trabajara para él (Icaza [1934]2005).

1995; Kreiner 2010), en consonancia con el auge de las teorías indigenistas que ya se estaban dando en este momento para transformar al indígena e incorporarlo al desarrollo económico nacional. Para ello fue fundamental emplear una educación bilingüe de transición al español, como también lo hiciera el ILV.

No obstante, la MAE provocó cambios importantes entre los pueblos indígenas que fueron favorecidos por el mismo enfoque integracionista de sus programas: la toma de conciencia indígena respecto a su situación de opresión —y, consecuentemente, la demanda por el fin de las relaciones de dominación— y el fortalecimiento de su identidad como parte de la sociedad nacional (integración) (Bretón 2000; Cabedo 2004). La MAE concluye su actividad en Ecuador como consecuencia de la paralización de sus programas durante la dictadura de Rodríguez Lara (1972-1976) y de la gestación de diversas crisis —falta de apoyo institucional y críticas de militantes indigenistas y anti indigenistas, fundamentalmente—.

En la década de los 60, en el contexto de la reforma agraria, y de la mano del sector más progresista de la Iglesia católica renovada (Concilio Vaticano II) motivado por el "compromiso con los pobres", empiezan a desarrollarse en Ecuador proyectos político-educativos dirigidos a los pueblos indígenas que también van a favorecer su actividad organizativa. Este es el caso de las escuelas radiofónicas populares, de monseñor Leonidas Proaño, quien desde su llegada a la Diócesis de Bolívar (Riobamba) se mostró muy preocupado por las condiciones de pobreza en las que se encontraban los indígenas, a los que dedicó todos sus esfuerzos (Moya 1988; Chiodi 1990; Montaluisa 2008; Vélez 2008).

Estas escuelas desarrollaron un programa de alfabetización radiofónico en Riobamba, desde 1962 hasta 1974. El éxito del proyecto le permitió alfabetizar a 18 000 indígenas campesinos y extenderse hacia otras partes del país, lo que dio lugar a la creación del sistema de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en los años 70, con apoyo técnico y financiero, y carácter de oficialidad en los títulos emitidos.

La metodología de enseñanza de las ERPE se basó en el uso del kichwa para alfabetizar, evangelizar y concientizar a las comunidades en una filosofía educativa "liberadora". El programa radiofónico se emitía todos los días en kichwa y español. En las aulas las actividades se realizaban mediante monitores de las comunidades previamente alfabetizados que fungían como nexo entre el radiodifusor —tutor— y los alumnos —oyentes— (Chiodi 1990). Aunque el kichwa también recibió un trato instrumental para la transición al español, la evangelización y la integración nacional, el tratamiento de las cosmovisiones indígenas igualmente permitió despertar conciencia, revitalizar la identidad cultural y favorecer la organización político-comunitaria para lograr espacios de participación en el Estado (Chiodi 1990; Moya 1998). Las ERPE continúan hoy su actividad en Ecuador, con 18 horas de emisión diaria, distintos programas y cobertura en varias provincias.

Mientras tanto —en el mismo contexto de reforma agraria de los años 60— la Misión Salesiana apoyaba un proceso organizativo entre los shuar para responder a las amenazas de desintegración y desaparición cultural promovidas por la colonización de la Amazonía y la consolidación del Ecuador como país exportador de petróleo. De esta actividad organizativa nació, en 1964, la Federación de Centros Shuar, para la que la educación fue un elemento primordial como herramienta de paralización de la aculturación de los indígenas, a través de la conservación y reproducción de su lengua y cultura por la vía educativa. Para lo anterior, y con apoyo de la Misión Salesiana, del Estado y de otras organizaciones extranjeras, la Federación creó el Sistema de Escuelas Radiofónicas Biculturales Shuar (SERBISH) en 1972, año en el que se constituirá el primer Departamento de Antropología en Ecuador.

La metodología radiofónica se basó en el bilingüismo shuar-español y en el biculturalismo. Respecto al biculturalismo, los contenidos educativos se sustentaron sobre conocimientos "nacionales" y fueron complementados con conocimientos shuar (Chiodi 1990; Martínez 2004). Sin embargo, y como lo señala Martínez Novo (2004), este es un contrasentido importante del proceso de conservación identitaria a través de la educación: si de lo que se trataba era de conservar la especificidad sociocultural, los contenidos shuar debían ser privilegiados, relegando al lugar de complementariedad a los contenidos "nacionales". No obstante, debe reconocerse el valor de esta iniciativa para los estudios antropológicos sobre EIB, tanto en términos propiamente socioeducativos como en términos étnicos y políticos: se trata de un proyecto igualmente nacido de la propia iniciativa indígena y autónomamente gestionado. Hoy día, el SERBISH es un proyecto en funcionamiento, patrocinado por el Ministerio de Educación, la Misión Salesiana y la Federación de Centros Shuar.

La institucionalización de la antropología en Ecuador: la EIB en los márgenes

La década de los 70 arranca en Ecuador con cambios importantes para la antropología, misma que asiste a su institucionalización en el año 1972, cuando se crea el primer departamento de antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) (García 2011; Martínez 2007; Piñeiro 2020). De acuerdo con Piñeiro (2020: 8), la creación de este departamento —y con ello, la institucionalización de la disciplina— nace de la necesidad de visibilizar el problema del campesinado —estrechamente ligado a las reformas agrarias en Ecuador y en la región—, de la necesidad de trascender las explicaciones teóricas y cerradas del marxismo ortodoxo a través del desarrollo de investigaciones críticas sustentadas sobre fundamentos empíricos (Martínez 2007: 340) y de la influencia de diversas reuniones de religiosos en torno a la cúpula de la Iglesia, preocupados por la alarmante situación de pobreza de los indígenas y por el persistente dominio de la clase terrateniente. Este sector de la Iglesia, como vimos en el acápite anterior, favoreció los procesos educativos

y de integración de los pueblos indígenas, mismos que redundaron en la toma de conciencia sobre su identidad y sobre su situación de opresión, así como en su actividad organizativa.

A pesar de que el proceso de institucionalización de la antropología ecuatoriana se inició en la década de los 70, podemos encontrar sus antecedentes varias décadas atrás: en el nacimiento del indigenismo, en la creación del Instituto Indigenista Americano en 1940 y en la construcción de todo un marco teórico-metodológico sobre antropología en México, que impactó en el resto de la región, particularmente en Ecuador (Piñeiro 2020: 11). La influencia de México se produce por una vía de doble sentido: a través de la presencia de indigenistas mexicanos en Ecuador y a través de la formación de académicos ecuatorianos en México, quienes regresaron al país con marcos teórico-metodológicos que los incorporaron en las instituciones en las que se insertaron (García 2011; Martínez 2007; Piñeiro 2020). Sin embargo, durante los 70 las reflexiones que se suscitaron al interior de la antropología llevaron a cuestionar el indigenismo como otra forma de colonización antropológica, que trataba a los actores sociales como objetos y no como sujetos de investigación (García 2011: 62). La publicación del manifiesto titulado *De eso que llaman antropología mexicana*, en 1970, "marcó el relevo generacional de los antropólogos mexicanos y el paso del indigenismo al denominado indianismo" (2011: 62). Con ello, México debió transitar desde una política integracionista de los pueblos indígenas a una política de gestión étnica, dando paso a una nueva etapa de la antropología en América Latina (2011: 62).

Otras influencias de la época en la antropología ecuatoriana llegaron desde Perú y Bolivia, a través de los estudios de lo andino y de las comunidades campesinas: desde exiliados del cono sur que vivieron por un tiempo en Ecuador, desde ecuatorianos que también estudiaron en Canadá, Estados Unidos y Europa, y desde la vecina Colombia, con quien Ecuador comparte características y problemáticas similares (García 2011; Martínez 2007).

Respecto a la vía de influencia de los antropólogos ecuatorianos formados en el extranjero, a su regreso a Ecuador, estos pusieron en marcha el Departamento de Antropología de la PUCE, dentro del cual, por acción e influencia de la orden jesuita, esta universidad generó un programa de grado que estuvo integrado por dos líneas fundamentales de investigación (Martínez 2007: 341): una centrada en los estudios sobre el campesinado —fuertemente influenciada por las reformas agrarias de 1964 y 1973— y otra centrada en la religiosidad popular, liderada por el padre Marco Vinicio Rueda. A decir de Martínez Novo (2007: 341), una importante contribución de este sacerdote a los estudios antropológicos de la época fue su hincapié en el trabajo de campo y en la obtención de datos empíricos, en sintonía con el enfoque que se le quiso dar a la institucionalización de la antropología, dirigido a la superación de los enfoques marxistas. En este tono, Fernando García también subraya cómo desde el inicio de la enseñanza de la antropología, se le dio

mucha importancia a "la realización del trabajo de campo y [al] uso de las fuentes históricas como pilar fundamental de la formación de los estudiantes" (2011: 64).

En el año 1977 nació ya la primera generación de antropólogos ecuatorianos, graduados por la PUCE. Estos fueron principalmente formados en estudios sobre el campesinado y la economía (Piñeiro 2020: 8), dejando fuera de la formación el ámbito de la educación, aun cuando se seguían desarrollando importantes experiencias y reflexiones sobre sobre educación bilingüe —a la que todavía no se había incorporado el apellido de intercultural— y sobre su relación con la situación social, económica, política e identitaria de los pueblos indígenas y su actividad organizativa; todo ello fuertemente marcado por las consecuencias devenidas de la reestructuración del Estado con motivo de la reforma agraria.

Y es que durante toda la década de los 70, el proceso de reforma agraria —iniciado en 1964 y continuado en 1973 con las leyes del mismo nombre— tomó centralidad en los estudios y en la profesionalización de los primeros antropólogos ecuatorianos, por cuanto esta implicó un profundo proceso de transformación de toda la estructura social, política y económica del país y, particularmente, de la población indígena, motivado por la descomposición del régimen de hacienda y la descentralización de los servicios públicos, que progresivamente se fueron privatizando (Bretón 1997; García 2011).

Es así que en las tesis de los primeros graduados del Departamento de Antropología de la PUCE, el tema de la economía y la política campesina se vuelve redundante, aunque más tarde los temas se abrirán a los estudios étnicos, con centralidad en el tema indígena, y después en el afrodescendiente, el género y la diversidad sexual, entre otros (García 2011: 63). Sin embargo, en estos momentos de institucionalización de la disciplina, las ricas experiencias pasadas y presentes sobre educación bilingüe y su vinculación a los procesos organizativos de los pueblos indígenas quedan fuera de la órbita de una antropología institucionalizada, pese a que la actividad continuaba en el país. Así lo demuestra la creación, en 1971, de las escuelas indígenas de Simiátug, del Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC) y del Subprograma de Alfabetización Kichwa en 1980.

Las escuelas indígenas de Simiátug nacen al calor de un proyecto de educación bilingüe comunitaria, gestionado por la Runacunapac Yachana Wasi,[63] en la parroquia de Simiátug, provincia de Bolívar (Chiodi 1990). Este estuvo igualmente impulsado por el sector renovado de la Iglesia católica, representado en Bolívar por monseñor Proaño. Durante esta época se formarán muchos catequistas que más tarde se convertirán en fundadores y dirigentes de organizaciones indígenas, muchas de las cuales ya se estaban constituyendo, como la Ecuador Runakunapak Rikcharimuy

63 En español: "La casa del saber indígena" (Chiodi 1990: 506).

(ECUARUNARI)[64] en 1972 y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) en 1977. Desde estas organizaciones se reivindicaron mejoras para las duras condiciones de vida de los indígenas, siendo una de las más importantes la de una educación auto gestionada.

Con este propósito, las escuelas indígenas de Simiátug pusieron en funcionamiento su proyecto educativo, que no escapó a los contrasentidos de experiencias anteriores en el uso e instrumentalización de las lenguas indígenas y de los contenidos que integraron los materiales de enseñanza-aprendizaje. Los educadores fueron indígenas de las comunidades previamente formados, pero en general, los contenidos de estudio eran predominantemente hispanos y no hubo especial preocupación por el kichwa. Esto respondió nuevamente a la necesidad de "castellanizar" a los indígenas para su integración a la sociedad nacional. El alejamiento constante de lo que debía ser un verdadero modelo de educación bilingüe llevó a la constitución de una Comisión de Educación para la formación de docentes y la creación de nuevos programas. Sin embargo, mientras se elaboraba esta propuesta, el Gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992) aprobó la constitución de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), a cuya rectoría pasaron estas escuelas (Chiodi 1990; Granda y Martínez 2007).

Por su parte, en Cotopaxi, la Misión Salesiana de Zumbahua, representada por los padres Javier Herrán, Juan Botasso y Pepe Manangón, apoyaba la constitución del SEIC, que inició su actividad en 1974 y se extendió progresivamente a las comunidades de toda la provincia. Desde el inicio, el proyecto se inscribió en la lucha por la tierra, vinculado a la organización del Movimiento Indígena Campesino de Cotopaxi (MIIC) y a la organización de una educación propia (Martínez y Burbano 1994; Martínez 2004; Kreiner 2010). La alfabetización corrió a cargo de maestros de las propias comunidades y se elaboraron cartillas de alfabetización con contenidos propios en todas las áreas en kichwa y español, respondiendo a ese objetivo de construcción de una educación propia que conservara la propia identidad, pero también a la necesidad de adquirir las herramientas necesarias para interactuar con el Estado. En 1989, el SEIC se adscribió a la jurisdicción de la DINEIB y poco después suscribió un convenio con la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) para atender las necesidades educativas de los indígenas de Cotopaxi (Martínez y Burbano 1994). Su actividad continúa con gran ímpetu en nuestros días.

Ya en 1975, tres años después de la creación del primer departamento de antropología del país en la PUCE, en la misma universidad se constituye un Departamento de Investigaciones Lingüísticas para elaborar una propuesta de alfabetización en kichwa. Esta propuesta, en la que se incorporan solo dos indígenas kichwas, se presenta al Ministerio de Educación y es aprobada en 1978, dando lugar a la firma de un convenio de cooperación científica entre el Ministerio y la PUCE para planificar y

64 En español: "El despertar de los pueblos indígenas".

experimentar la alfabetización en kichwa en comunidades de Cotopaxi, realizar investigaciones y producir materiales didácticos (Chiodi 1990; Yánez 1985). Es en 1980, tras dos años de resultados favorables, cuando el Ministerio y la PUCE renuevan el convenio para desarrollar el llamado Subprograma de Alfabetización en Kichwa[65] (MEC-PUCE 1984: 399). El diseño y la gestión del Subprograma son encomendados a la PUCE, para lo cual se crea dentro del Instituto de Lenguas y Lingüística el Centro de Investigación de Educación Indígena (CIEI), que asumió la dirección y el control de todas las actividades. Los educadores a cargo del proceso educativo, igualmente, fueron indígenas de las propias comunidades previamente capacitados por la PUCE, mientras que el CIEI produjo una gran cantidad de materiales educativos en kichwa —a excepción de los destinados al aprendizaje del español— que recogieron contenidos propios de esta cultura.

El Subprograma destaca por ser el primero que se dirige a la población indígena desde una instancia estatal y otra privada de carácter académico. Sin embargo, aunque con ello se le otorgó a la educación bilingüe y a las cosmovisiones indígenas un carácter científico y de institucionalidad por primera vez en la historia, esto se hizo fuera del campo de la antropología propiamente dicho, ya que este proyecto fue desarrollado en el marco del Departamento de Investigaciones Lingüísticas y posteriormente en el CIEI, y no en el vecino Departamento de Antropología creado años atrás dentro de la misma universidad.

El Subprograma concluyó en 1984, debido al cambio de Gobierno —donde asumió la presidencia el conservador Febres Cordero (1984-1985)—, a la reorientación política de la PUCE hacia una tendencia más derechista y, sobre todo, al desacuerdo de las organizaciones indígenas con el trabajo del CIEI, al que criticaban un tratamiento racista de la cultura kichwa en los materiales educativos: se transmitía la idea de que los indígenas tenían una cultura superior y no necesitaban estudiar en colegios y universidades, donde podían aculturarse y no regresar a las comunidades (Moya 1988: 348).

Por su lado, la actividad organizativa indígena continuaba en Ecuador: en 1980 se constituyó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE) y en 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que aglutinó a todas las organizaciones. En el mismo año, la CONAIE definió una política de educación para las poblaciones indígenas, en la que se determinaba que hasta entonces se había hablado de educación bilingüe y/o de educación bilingüe bicultural, pero a partir de este momento se daría centralidad a la cuestión de la interculturalidad. Se planteó una propuesta educativa que contemplaba la convivencia entre todos los pueblos y culturas del país en condiciones de igualdad (Montaluisa 2008; Vélez 2008). Así nacía la EIB. Asimismo, la CONAIE acogió y cristalizó el concepto de "nacionalidad" (Moya 1998), que llegó a Ecuador en los

65 El mismo se inscribe en el Programa de Alfabetización Nacional, integrado por dos subprogramas: el de alfabetización kichwa y el de alfabetización en español (Yánez 1991).

años 70 de la mano de la lingüista Ileana Almeida, quien estudió lingüística en la Unión Soviética y llevó a Ecuador un concepto de nacionalidad en el que incorporó las ideas de su maestro Yuri Zubritsky. Para la autora, la nacionalidad "define a un grupo humano estable que comparte un territorio, una forma de vida económica, una cultura y una lengua. Como fenómeno histórico precede a la nación" (Almeida 1979: 15 en Altmann 2014: 169). La CONAIE incorporó esta categoría de nacionalidad en su proceso de constitución (2014: 169), donde la lengua y la cultura son parte fundamental, como lo señalamos en otra parte: "La lucha de estos pueblos siempre empieza por la cultura y la lengua" (Rodríguez Cruz 2018b: 49).

Desde la constitución de la CONAIE, la lucha organizada del movimiento indígena fue imparable, como lo demuestran la constitución de la DINEIB, en 1988,[66] y los levantamientos indígenas, capaces de paralizar al Estado, como el del Inti Raymi en 1990 o más recientemente el estallido de octubre de 2019 (Iza *et al.* 2020), en el que se demostró que la demanda por una verdadera EIB sigue vigente.

Tanto los procesos como los materiales educativos generados por los proyectos y experiencias hasta aquí analizadas, han merecido la atención de la antropología ecuatoriana para estudiar la EIB no solo desde una perspectiva estrictamente educativa, sino también social y política, en consonancia con el contexto en el que aquellas nacen y se desarrollan: las luchas identitarias, políticas y organizativas indígenas por su derecho a la educación. Por lo demás, estos materiales y experiencias terminaron constituyendo la base de los programas educativos interculturales bilingües implementados por el Estado ecuatoriano en las escuelas indígenas de educación básica desde la creación de la DINEIB en 1988, de los grados y posgrados de EIB que se empezarán a crear en distintas universidades del país a partir de los años 80 y de los estudios antropológicos contemporáneos sobre EIB que se llevan adelante en las mismas.

Antropología y EIB en la contemporaneidad ecuatoriana

Desde los años 80 hasta hoy, la institucionalización de la antropología y de la EIB como grados y posgrados en las universidades empieza a expandirse en Ecuador, si bien en la mayoría de las ocasiones ambas siguen itinerarios divergentes, como veremos. No obstante, debe señalarse que, aunque de manera generalizada la EIB como tal no formará parte de los planes de estudio de las titulaciones en antropología, hay una rica producción científica sobre esta temática, tanto desde los programas de antropología como desde los de educación, que generan gran cantidad de tesis de grado y posgrado con enfoque antropológico, como demuestran

66 Entidad gestionada por la administración comunitaria con autonomía técnica y financiera hasta el año 2009, cuando el "correísmo" (2007-2017) la convirtió en Subsecretaría de EIB, bajo la centralidad del Estado.

los repositorios institucionales. Ello pone de manifiesto que la EIB es uno de los temas más importantes del país en las instituciones de educación superior y que, como tal, debe ser mayormente considerado dentro de las mallas curriculares de las titulaciones en antropología de las universidades ecuatorianas. Además de esta producción científica emanada de repositorios institucionales de tesis, también es notable la producción sobre EIB desde la antropología ecuatoriana a través de grupos de investigación y de numerosas científicas y científicos sociales indígenas y no indígenas adscritos a instituciones académicas, así como desde institutos y otras entidades editoriales y no académicas. Este es el caso de la reconocida editorial Abya-Yala, que remonta sus orígenes al liderazgo de los salesianos en Ecuador y particularmente del padre Juan Bottasso, para la publicación de trabajos antropológicos mediante la editorial Audiovisuales Don Bosco. Una de las primeras producciones antropológicas importantes fue la colección Mundo Shuar en 1975, que se amplió en 1980 con Mundo Andino, ambas unificadas en la editorial Abya-Yala a partir de 1983 (Martínez 2007: 344). De la labor salesiana, y sobre todo del compromiso del padre Juan Bottasso con los pueblos y nacionalidades indígenas, también nacieron el Centro Cultural Abya-Yala y la Biblioteca Museo Abya-Yala, entidades mediante las cuales la antropología ecuatoriana igualmente realiza importantes aportaciones sociales y científicas. El objetivo principal de la editorial Abya-Yala siempre ha sido la promoción del conocimiento y el respeto de los pueblos y nacionalidades indígenas entre los ecuatorianos no indígenas, y la provisión de materiales a las comunidades para favorecer la reflexión sobre su propia identidad y sobre su conciencia política, social, lingüística y cultural (Cucurella 2005). En tal sentido, las innumerables obras publicadas por Abya-Yala constituyen un insumo sin parangón sobre la EIB. En el mismo sentido, debe destacarse la labor de entidades como la Fundación Pueblo Indio del Ecuador (FPIE), quien sigue activamente, con ímpetu y determinación, el camino que inició monseñor Leonidas Proaño para apoyar las luchas indígenas, entre las que destaca la de la EIB.

No puede pasarse por alto la contribución que realizan los propios pueblos y nacionalidades indígenas a la EIB y a los estudios antropológicos sobre EIB, no solo mediante sus prácticas socioeducativas cotidianas, formales e informales, sino también mediante sus luchas persistentes por el derecho a una educación propia. Las realidades y reflexiones que sobre aquella construyen los propios pueblos y nacionalidades indígenas representan la razón de ser de los estudios antropológicos sobre EIB en Ecuador. Por lo anterior, los pueblos y nacionalidades indígenas son reconocidos aquí como co-constructores del conocimiento antropológico que sobre EIB se genera en Ecuador y sobre Ecuador.

Así las cosas, en la expansión institucional de la antropología y de la EIB que voy a analizar a continuación, han sido fundamentales las experiencias educativas desarrolladas durante décadas al margen de la oficialidad académica, la labor de las distintas órdenes religiosas, con especial protagonismo de la misión salesiana,

y los materiales y experiencias nacidas al calor de la lucha de los pueblos y nacionalidades indígenas por una educación intercultural y bilingüe.

Caminos divergentes en la institucionalización universitaria

Desde el itinerario de la antropología, y a excepción de la PUCE,[67] los grados y posgrados universitarios no incorporan la materia de "Educación" en sus mallas curriculares, sino materias tangencialmente relacionadas con la EIB. Es el caso de la UPS, fundada en 1994,[68] que en la malla del grado en Antropología considera asignaturas como "Interculturalidad, diversidad y diferencia", "Antropología lingüística y etnografía de la comunicación" y "Proyectos de enfoque intercultural", pero no contempla ninguna materia sobre antropología de la educación. Esta misma tendencia la sigue la Universidad San Francisco de Quito, fundada en 1988, que desde el segundo semestre de 2017 ofrece el grado en Antropología; en su malla curricular solo se incorpora la materia "Antropología lingüística", mientras que en la subespecialización ofertada en Antropología, la malla integra distintas áreas del saber antropológico (política, economía, religión, etc.), pero no la educación. Este también es el caso de la Universidad de Cuenca, con una oferta académica integrada por un posgrado en Antropología de lo Contemporáneo que no registra ninguna materia sobre educación ni tampoco sobre interculturalidad y bilingüismo, o el posgrado en Antropología de FLACSO, en cuya malla curricular funge la materia de "Lengua y cultura kichwa", pero no hay educación o educación e interculturalidad. No obstante, debe destacarse la labor que lleva adelante el Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, que define como una de sus líneas de investigación la de la educación intercultural y ambiental, así como sus proyectos y numerosas publicaciones sobre EIB desde un enfoque antropológico (FLACSO s. f.). También es de resaltar el impulso que FLACSO viene dando a los estudios sobre EIB desde 2019, cuando firmó un convenio con la Organización de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, por sus siglas en inglés), dirigido a destinar recursos a la creación de un importante "Repositorio bibliográfico sobre educación intercultural bilingüe, etnoeducación e interculturalidad". En el desarrollo de este proyecto también participan otras instituciones del país, que se adhirieron mediante la firma de un acuerdo interinstitucional en 2020: Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), PUCE, Universidad de Cuenca, UPS y la editorial Abya-Yala.

---

67 La malla curricular del grado en Antropología incorpora en el tercer periodo la materia de "Socioetnolingüística" y en el quinto la de "Antropología de la educación".

68 En 1987 y bajo el liderazgo del padre Juan Bottasso, los salesianos crearon la Carrera de Antropología Aplicada para apoyar a las organizaciones indígenas que se estaban constituyendo (García 2011; Martínez 2007). Esta carrera termina de institucionalizarse como grado en 1994, cuando se crea la UPS en la ciudad de Cuenca, hoy en día con sedes en Quito y Guayaquil.

Desde el itinerario de las ciencias de la educación, en los grados y posgrados sobre EIB del país se registra una tendencia al enfoque antropológico de los programas de estudio, pero estos no terminan de insertarse en el rigor y la oficialidad de las ciencias antropológicas, ya que se inscriben en el campo de conocimiento de las ciencias de la educación. La Universidad Estatal de Bolívar (UEB), constituida en 1989, incorpora en su oferta académica una licenciatura en EIB. Aunque la titulación no está dentro de un programa ni de un departamento de antropología, puede notarse el marcado carácter antropológico de dicha carrera:

> La Carrera de Educación Intercultural Bilingüe estudia la multiplicidad de cosmovisiones, saberes y conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades del Ecuador. También la biodiversidad, la relación dialéctica de la pacha (espacio-tiempo), así como, los procesos etnoeducativos y el interaprendizaje, las lenguas, cosmovisión y las distintas formas de aprender de las etnoculturas que cohabitan en nuestro país desde una visión intercultural y bilingüe para la transformación del sistema educativo, con el uso, aplicación de metodologías ancestrales y actuales que contribuyen a la consolidación de las identidades socioculturales de los estudiantes provenientes de la diversidad cultural ecuatoriana y puedan desempeñarse en contextos etnoeducativos distintos (UEB s. f.).

También la Universidad de Cuenca sigue la misma tendencia en su Maestría en Educación con mención en Educación Intercultural, dentro de la oferta de ciencias de la educación. La malla de este posgrado la integran materias como “Nacionalidades indígenas y afrodescendientes”, “Educación intercultural bilingüe”, “Enseñanza de lenguas nativas” y “Planificación y evaluación de los programas y proyectos en EIB” (Universidad de Cuenca s. f.). Como puede verse, se trata de un plan de estudios con un enfoque altamente antropológico, sin embargo, no se enmarca oficialmente en el campo de conocimiento de la antropología o de la antropología de la educación, sino en el de la educación misma. Esta misma orientación la sigue también la Maestría en Educación con mención en Educación Intercultural, de la Universidad Católica de Cuenca,[69] que a partir de 2003 abrió los estudios de posgrado. En la malla curricular de esta maestría la perspectiva intercultural es constante, pero, a diferencia del posgrado en Educación Intercultural de la Universidad de Cuenca, la dimensión lingüística tiene menor presencia (Universidad Católica de Cuenca s. f.).

En la UPS y en la Universidad Nacional de Educación (UNAE) —fundada en 2014—, el grado en EIB también sigue la misma orientación, como puede comprobarse en algunas de las materias que integran sus mallas curriculares, respectivamente: “Historia de los pueblos y nacionalidades indígenas”, “Modelos y experiencias de la EIB”, “Diversidad cultural y lingüística”, “Currículo y planificación educativa para EIB”, “Matemática y su didáctica con enfoque intercultural”, “Ciencias naturales y

69 No oferta grado ni posgrado en antropología, ni grado en EIB.

didáctica con enfoque intercultural", "Lengua indígena I, II, III, IV, V", "Bilingüismo y revitalización lingüística", "Lenguaje y su didáctica con enfoque intercultural", "Cosmovisión indígena" (UPS s. f.); "Idioma ancestral I, II, III, IV, V, VI", "Culturas y subjetividades: saberes y cosmovisiones de los pueblos", "Matemáticas y etnomatemáticas I, II", "Conceptos y procesos de investigación educativa en contextos interculturales", "Diversidad epistémica, educación y relaciones interculturales" (UNAE s. f.). La UPS también cuenta con un posgrado en EIB, cuyo director es Luis Montaluisa, indígena y primer director nacional de la DINEIB. Algunas de las materias que integran la malla de este posgrado son: "Educación intercultural bilingüe", "Lingüística aplicada a EIB" y "Currículo e interculturalidad" (UPS s. f.).

Por último, debe destacarse la experiencia y oferta académica de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amautay Wasi, inaugurada en 2005 con el patrocinio de la CONAIE y del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI). La Amawtay Wasi se constituye como institución particular autofinanciada, de derecho privado y con autonomía académica, administrativa y financiera, convirtiéndose en "uno de los proyectos más emblemáticos del movimiento indígena […] en los últimos tiempos" (Sarango 2019: 2). Durante su primera etapa de vida, desde 2005 hasta 2013 —momento en el que fue clausurada por el correísmo (2007-2017) por no superar una serie de estándares de evaluación eurocéntricos sustentados sobre el *apartheid* epistémico (Sarango 2019)— todas las actividades se realizaron en el marco de un modelo educativo propio, llamado Kapak Ñan Pedagógico-Filosófico (Sarango 2019: 35). Ello le ha permitido constituirse como institución de educación superior con una oferta académica verdaderamente sustentada sobre lo que debe ser una EIB. Lo anterior, porque a diferencia de otras universidades, el modelo institucional de la Amawtay Wasi nació desde los territorios indígenas y no desde el Estado. Así lo muestra su primera oferta académica, donde se integraron cuatro carreras: Licenciatura en Ciencias de la Educación con mención en Pedagogía Intercultural, Ingeniería Agrícola, Arquitectura con Mención en Arquitectura Ancestral y Turismo Comunitario —que no llegó a ejecutarse— (Sarango 2019: 35-36).

En 2017, tras llevar cuatro años clausurada por el correísmo, Lenin Moreno (2017-2021) ganó las elecciones e invitó a la CONAIE a dialogar de manera pública para devolver "la Educación Intercultural Bilingüe y la Universidad Indígena […] a sus legítimos dueños, es decir, a los pueblos y nacionalidades" (Sarango 2019: 39). La Amawtay Wasi se restituyó el 2 de agosto de 2018 como universidad pública inscrita en el Estado, pero desbancando el proyecto originario con el que nació. Como bien lo señala su primer rector, Fernando Sarango: "El proyecto originario de la Universidad ha dado un giro inesperado de 360 grados [*sic*] para ser un proyecto de universidad convencional, de universidad occidentalizada con nombre de intercultural" (2019: 42).

El 21 de noviembre de 2018, el Gobierno y la CONAIE firmaron un acuerdo de reapertura, misma que se consumó en 2020. En esta segunda etapa de vida, la

web de la propia universidad señala que "como institución se ha estructurado un diseño curricular innovador que tiene como eje la vinculación con la sociedad. La Universidad comprende que su rol en la sociedad son los saberes diversos al servicio de la sociedad para transformarla. Por eso se organiza como sistema educativo socialmente responsable" (Universidad Amawtay Wasi s. f.). En esta reestructuración, si bien se incorpora la Carrera de Lengua y Cultura, cuya malla curricular contiene alguna materia de educación y varias sobre lenguas indígenas y colonialidad del saber, se ha excluido la Licenciatura en Ciencias de la Educación con mención en Pedagogía Intercultural (Universidad Amawtay Wasi s. f.), tan necesaria para provocar un cambio institucional, educativo y social en Ecuador, que favorezca no solo a los pueblos y nacionalidades indígenas, sino al conjunto de la sociedad nacional.

Solo resta señalar que, desde hace años, la UASB oferta posgrados en temáticas sobre estudios culturales, pero no cuenta con grados y posgrados en antropología y EIB; mientras que la Universidad Central del Ecuador tiene pendiente la creación de la Carrera de Antropología, por lo que se desconoce hasta el momento si la educación en general y la EIB en particular formarán parte de su malla curricular.

Conclusiones

La antropología y la educación presentan intersecciones importantes para el estudio de los procesos educativos fundamentados en la diversidad y en el contacto interétnico. En el caso ecuatoriano, estas dos disciplinas y su cruce de caminos están íntimamente articulados con el mundo indígena.

Prueba de ello son las tempranas experiencias de educación dirigidas a los pueblos indígenas, algunas de ellas nacidas de iniciativas indígenas propias, y otras lideradas por organizaciones internacionales, la Iglesia católica renovada y distintas órdenes religiosas, donde la misión salesiana tiene protagonismo hasta nuestros días. Si bien muchos de los proyectos educativos destinados a la población indígena buscaron su integración en el Estado-nación, estos acabaron favoreciendo sus procesos de organización política. Todas estas experiencias y procesos han sido del interés de la antropología ecuatoriana, desde donde se vienen realizando muy importantes contribuciones a las investigaciones sobre EIB a nivel nacional, de América Latina y del mundo.

En la institucionalización de la antropología en Ecuador con la apertura del primer departamento en 1972 en la PUCE, el ámbito de la Educación, y especialmente el de la entonces educación bilingüe, quedó fuera de la órbita de la formación de los primeros antropólogos. Los primeros programas de antropología de la PUCE estuvieron centrados en la política y en la economía campesina, tema que, con motivo de la descomposición del régimen de hacienda promovido por las

reformas agrarias de los años 60 y 70, opacaron el estudio de la educación de los pueblos indígenas, no solo en términos estrictamente educativos sino también en su íntima articulación con su situación y lucha social, económica y política, que fue severamente trastocada por los cambios que Ecuador atravesaba en materia de política agraria. Así, a pesar de que sobre todo en los años 70 empezó la constitución de las primeras organizaciones indígenas, en las que la demanda por una educación propia y autogestionada como parte de la estrategia y la lucha política articuló de manera importante los discursos y las demandas de estos pueblos, la antropología institucionalizada no incorporó la educación indígena como uno de sus ejes de estudio en los programas oficiales. Como bien lo señala Martínez (2007), quizás esto sea debido a que el Estado ecuatoriano no ha sido el principal promotor del pensamiento antropológico, sino las ONG y especialmente la Iglesia y las misiones religiosas, como se ha mostrado en este trabajo.

Será en la década de los 80 cuando la antropología y la educación comiencen a expandir su proceso de institucionalización en las universidades ecuatorianas. Sin embargo, hasta hoy día ambas disciplinas siguen caminos divergentes en la oficialidad académica, como puede constatarse en las mallas curriculares: son pocas las titulaciones de antropología que integran materias sobre educación, EIB u otras relacionadas, y son muchas titulaciones de EIB las que incorporan enfoques antropológicos sobre el tema, pero se encuentran en las facultades de Ciencias de la Educación. No obstante, la producción antropológica sobre EIB es notablemente rica en Ecuador, como lo constatan los repositorios institucionales de tesis de grado y posgrado, así como proyectos de investigación e innumerables publicaciones sobre el tema en el país, no solo desde las universidades, sino también desde institutos, editoriales y fundaciones. No obstante, queda pendiente una mayor presencia de la EIB en las mallas de las titulaciones antropológicas, quizás en el camino hacia la constitución de una materia sobre antropología de la EIB. Los insumos que ha producido y produce Ecuador en este importante tema son más que suficientes para ser pionero en la incorporación de la misma en los departamentos de Antropología de sus universidades.

Referencias citadas

Altmann, Philipp. 2014. Intercambios discursivos: historia migratoria de los conceptos del movimiento indígena ecuatoriano. *Ecuador Debate*. 92: 165-176.

Bretón, Víctor. 1997. *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes: una introducción al caso ecuatoriano*. Universidad de Lleida.

Bretón, Víctor. 2000. *El "desarrollo comunitario" como modelo de intervención en el medio rural*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Bretón, Víctor. 2009. "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia". En: Carmen Martínez Novo

(ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, pp. 69-121. Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura.

Cabedo, Vicente. 2004. *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*. Universidad Politécnica de Valencia.

Chiodi, Francesco (comp.). 1990. *La educación indígena en América Latina: México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia*, tomo I. Quito y Santiago de Chile: PEBI; Abya-Yala; UNESCO; OREALC.

Constitución Política del Ecuador. 2008. https://bit.ly/368DG2Y/

Cucurella, Leonela. 2005. *Abya Yala: tierra en plena madurez*. Quito: Abya- Yala.

García, Fernando. 2011. La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*. 21(41): 61-68.

Granda, Sebastián y Alexandra Martínez. 2007. *Derechos de los pueblos indígenas del Ecuador: guía para facilitar talleres*. Quito: Abya-Yala; Red Internacional de Estudios Interculturales.

Icaza, Jorge. [1934]2005. *Huasipungo*. Madrid: Cátedra.

Iza, Leonidas, Andrés Tapia y Andrés Madrid. 2020. *Estallido: la rebelión de octubre en Ecuador*. Quito: Red Kapari.

Krainer, Anita. 2010. "La educación intercultural en Ecuador: logros, desafíos y situación actual". En: Juliana Ströbele Gregor, Olaf Kaltmeier y Cornelia Giebeler (eds.), *Fortalecimiento de organizaciones indígenas en América Latina: construyendo interculturalidad: pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina*, pp. 38-44. Frankfurt: GTZ-ZiF.

LOEI. 2011. *Ley Orgánica de Educación Intercultural*.

Martínez, Carlos Rodrigo y José Bolívar Burbano. 1994. *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*. Quito: SEIC; Abya-Yala.

Martínez, Carmen. 2004. Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004. *Ecuador Debate*. 63: 235-268.

Martínez, Carmen. 2007. Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 335-366.

MEC-PUCE. 1984. *Cultura, bilingüismo y sociedad nacional*. Quito: Ministerio de Bienestar Social; Abya-Yala.

Montaluisa, Luis. 2008. "Trayectoria histórica de la educación intercultural bilingüe del Ecuador". En: Catalina Vélez (coord.), *Educación intercultural bilingüe y participación social*, pp. 47-77. Quito: CARE Internacional Ecuador; Contrato Social por la Educación.

Moya, Ruth. 1984. *Políticas estatales para la educación y la cultura frente a la población indígena*. Quito: Ministerio de Bienestar Social; Abya-Yala.

Moya, Ruth. 1988. "Educación bilingüe en el Ecuador: retos y alternativas". En: Luis Enrique López (ed.), *Pesquisas en lingüística andina*, pp. 367-386. Lima: CONCYTEC; UNAP; GTZ.

Moya, Ruth. 1998. Reformas educativas e interculturalidad en América Latina. *Revista Iberoamericana de Educación*. 17: 105-187.









Piñeiro, Eleder. 2020. Antropología en Ecuador: contexto, relaciones y objetos de estudio. *Gazeta de Antropología*. 36(2): 1-20.

Rodríguez Cruz, Marta. 2018a. Construir la Interculturalidad: políticas educativas, diversidad cultural y desigualdad en Ecuador. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. 60: 217-236.

Rodríguez Cruz, Marta. 2018b. *Educación intercultural bilingüe, interculturalidad y plurinacionalidad en el Ecuador: luchas y experiencias del movimiento indígena, desde Dolores Cacuango hasta la Revolución Ciudadana*, vol. I. Quito: Abya-Yala; Fundación Pueblo Indio del Ecuador; Ministerio de Educación-DINEIB.

Rodríguez Cruz, Marta. 2018c. *Educación intercultural bilingüe, interculturalidad y plurinacionalidad en el Ecuador: políticas educativas de la Revolución Ciudadana, teorías y realidades. Escuelas comunitarias y unidades del milenio*, vol. II. Quito: Abya-Yala; Fundación Pueblo Indio del Ecuador; Ministerio de Educación-DINEIB.

Rodríguez Cruz, Marta. 2019. "Interculturalidad y educación intercultural bilingüe. Vacíos y desafíos en Ecuador". En: Mercedes Osuna Rodríguez y Manuel Rivera Mateos (eds.), *Educación, sociedad e interculturalidad*, pp. 7-31. Universidad de Córdoba; Ayuntamiento de Córdoba.

Rodríguez Cruz, Marta. 2020. Familia migrante, escuela y comunidad en los Andes equinocciales: continuidades y cambios en la identidad cultural. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. 24(68): 191-210.

Rodríguez Cruz, Marta. 2021. Colonialidad del saber y dominación epistemológica: aportes etnográficos para un análisis de la Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador del correísmo. *Chungara*. En prensa.

Sarango, Fernando. 2019. La universidad intercultural Amawtay Wasi del Ecuador, un proyecto atrapado en la colonialidad del saber. *Revista Universitaria del Caribe*. 23(2): 1-14.

Tuaza, Luis Alberto. 2010. "Concepciones del Estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1960)". En: Felipe Burbano (coord.), *Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, pp. 465-513. Quito: FLACSO.

Valiente, Teresa y Wolfgang Küper. 1998. *Lengua, cultura y educación en el Ecuador: un proyecto de educación bilingüe intercultural en el Ecuador (1990-1993)*. Quito: Abya-Yala.

Vélez, Catalina. 2008. "Marco legal de la educación intercultural en el Ecuador". En: Autora (ed.), *Educación intercultural bilingüe y participación social*, pp. 13-37. Quito: CARE Internacional Ecuador; Contrato Social por la Educación.

Yánez, Consuelo. 1985. Algunos aspectos sobre la educación bilingüe intercultural en el Ecuador. *Revista de la Universidad Católica del Ecuador*. 12(42): 67-107.

Yánez, Consuelo. 1991. *MACAC: teoría y práctica de la educación indígena: estudio de caso en el Ecuador, educación rural*. Cali: CELATER; Corporación Educativa MACAC.



Yánez, Consuelo. 1995. *La educación indígena en el Ecuador: estudio introductorio*. Quito: Instituto de Capacitación Municipal.

Portales electrónicos de las universidades

FLACSO. s. f. Laboratorio de interculturalidad. https://bit.ly/3pUcoVe/

Universidad Amawtay Wasi. s. f. Oferta educativa. https://bit.ly/2V9v9ay/

Universidad Católica de Cuenca. s. f. Maestría en Educación, mención en Educación Intercultural. https://bit.ly/36YXGSZ/

Universidad de Cuenca. s. f. Maestría en Educación, mención Educación Intercultural. https://bit.ly/3zBo3KT/

Universidad Estatal de Bolívar. s. f. Carrera de EIB. https://bit.ly/3l4evnP/

Universidad Nacional de Educación. s. f. Carrera de EIB. https://bit.ly/3y7msfx/

Universidad Politécnica Salesiana. s. f. Carrera de EIB. https://bit.ly/3iPyVxV/

Universidad Politécnica Salesiana. s. f. Maestría en EIB. https://bit.ly/2VaGpDx/









Genealogías de la ciudad andina: conversaciones entre antropología e historia

Alfredo Santillán, Eduardo Kingman y Mireya Salgado[70]

Introducción

FLACSO-Ecuador tiene una trayectoria de estudios urbanos cercanos a la antropología y la historia, orientada a conjugar los métodos etnográficos con la indagación en archivos. Esta perspectiva, orientada a pensar las particularidades de nuestras ciudades, ha sido desarrollada como un colectivo de investigación al interior del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades, siendo complementaria, aunque de hecho distinta, a la reflexión sobre la ciudad generada, desde disciplinas como la sociología y la urbanística. También resulta innovadora respecto a la tradición de la antropología urbana comúnmente conocida en América Latina en tanto se asienta en una perspectiva interdisciplinaria. Preferimos hablar de una perspectiva genealógica, abierta a distintos enfoques, antes que disciplinaria, dada su forma de entender el poder, las relaciones cotidianas y las maneras de hacer, en contextos urbanos. El objetivo de este capítulo es sistematizar esta trayectoria académica, mostrando los ejes de su indagación y sus principales aportes para una lectura cultural de la vida urbana.

La línea argumental que desarrollamos se compone de dos grandes temas: en primera instancia una recapitulación de la trayectoria seguida por la antropología urbana en el continente americano y, en específico, la manera en que los referentes clásicos de la subdisciplina han marcado la lectura de la dinámica socioespacial de las ciudades andinas desde mediados del siglo XX; en segundo lugar, exponemos las principales características de la perspectiva genealógica que adoptamos para comprender entender los ensamblajes de temporalidades diversas que se expresan en la contemporaneidad de las ciudades andinas. Mostramos las posibilidades analíticas

70 Docentes de FLACSO-Ecuador, integrantes del Grupo de Investigación Ciudad, Memoria y Vida Cotidiana.

del cruce entre antropología e historia, en torno a tres problemáticas específicas: la articulación entre campo y ciudad, la estructuración de la vida cotidiana y la constitución de un barroco popular.

La marginalidad como objeto fundante de la antropología urbana

La constitución de la antropología como herramienta para la comprensión de la vida social en las ciudades ha seguido un camino sinuoso con una gran cantidad de deslizamientos y adaptaciones de sus fundamentos disciplinarios. En un balance general del trayecto de la antropología urbana como subdisciplina, Pujadas (1996) se preguntaba críticamente qué especificidad le agrega el término "urbana" a la práctica de la antropología en las ciudades. El motivo central de esta problemática, como bien lo reconocen varios trabajos, es que los sujetos de estudio prototípicos de la antropología, los "otros", se han localizado tradicionalmente en territorios alejados de las grandes metrópolis. Es así que pensar la ciudad en términos de alteridades solo ha sido posible mediante la construcción de una mirada que defina la otredad.

El surgimiento de las grandes metrópolis industriales en el siglo XIX es el modelo de ciudad que se volvió objeto de preocupación para el surgimiento de la antropología urbana de cuño estadounidense bajo la influencia de la Escuela de Chicago. En contraste, la urbanización de los centros mineros en África fue el escenario para el surgimiento de la antropología urbana europea bajo el influjo de la Escuela de Manchester. Si bien el proceso de industrialización es el motor de ambos modelos de crecimiento urbano, los prototipos de ciudades que resultaron son producto de las diferentes posiciones de los centros —Europa y Estados Unidos— y las periferias —África y América Latina— en la organización global de la producción industrial en ese momento. En los países centrales la urbanización reorganizó el tejido preexistente de ciudades a partir de la concentración a gran escala de la producción y consumo masivo de mercancías. En la periferia la dinámica capitalista incorporó tempranamente la producción de monocultivos y la extracción de materias primas, provocando cambios profundos no sólo en las pequeñas ciudades sino también en los territorios rurales. En el caso de América Latina, las capitales y ciudades portuarias que experimentaron un proceso extensivo de urbanización, no lo hicieron tanto como resultado de la implantación de un modelo de producción industrial, sino como nodos prestadores de servicios para la circulación y consumo de mercancías. En definitiva, un proceso de urbanización anclado a la posición periférica y dependiente en el ensamblaje del capitalismo global.

Curiosamente, aunque la urbanización latinoamericana tiene semejanzas sustanciales con las ciudades mineras africanas, la antropología urbana desarrollada en América Latina siguió de espaldas a los debates y hallazgos desarrollados en la Escuela de

Manchester que podían resultar pertinentes, y más bien es subsidiaria directa del legado de la Escuela de Chicago, inspirado en el modelo urbano del capitalismo central. Esta orientación marcará su lectura sobre la construcción de alteridad en los centros urbanos basados en dos referentes conceptuales: la idea de "heterogeneidad" de Wirth y la idea de "personalidad" de Park. Wirth ([1938]2005) apostaba por una definición sociológica de ciudad, diferente de los criterios jurídicos y administrativos, y propuso su conceptualización como un asentamiento estable que se caracteriza por ser grande, denso y heterogéneo. Las dos primeras cualidades se desprenden del principio de concentración que introdujo la industrialización en la reorganización productiva del territorio. La idea de heterogeneidad en cambio, resultaba nueva como recurso para pensar lo urbano, y requería especial atención como objeto sobre el cual producir conocimiento, pues constituía el principal elemento de tensión en la vida urbana.

La explicación común de la heterogeneidad acentuaba la diversidad de orígenes de la nueva población urbana, producto de la migración masiva trasnacional —en muchos casos rural— desde Europa hacia Estados Unidos. Así la metrópolis implicaba una serie de negociaciones culturales complejas: idiomas, creencias religiosas, identidades nacionales o regionales, etc. De ahí la propuesta de "ecología cultural" como un orden urbano auto-constituido a partir de afinidades provistas por el lugar de procedencia, y cuyo resultado era la figura del mosaico. La ciudad es vista entonces como un conjunto de espacios homogéneos internamente y heterogéneos entre ellos. Pero la diversidad también contenía una valoración como parte de lo propiamente moderno de las nuevas ciudades, no se podía pensar en ser "metropolitano" desde la homogeneidad asociada más bien a lo característico de la aldea.

Por su parte, el pensamiento de Park, de profunda herencia simmeliana, pone el acento en la individualización y racionalidad de los sujetos pues concebía teóricamente la vida urbana en torno a la sociabilidad característica de la sociedad de masas: anonimato, relaciones contractuales, vínculos precarios, etc. Esta idea del urbanita acentuaba las tensiones psico-sociales de la gran ciudad. El desarraigo y el debilitamiento de los referentes de pertenencia como la familia, la comunidad, la localidad, etc., dejaban al individuo a expensas de sí mismo, lo que abría un margen de ambivalencia: permitía la "libertad de identidad" (Park 1999) en el sentido de desprenderse de las pesadas herencias colectivas, pero aumentaba también el riesgo de la anomia. La libertad conseguida se podía revertir contra el mismo sujeto a través de la soledad y la actitud *blasé* (hastío) propia de la gran ciudad. Este riesgo se pensaba más acentuado en las poblaciones migrantes, que tenían que sortear el choque cultural al insertarse en una sociedad que exaltaba la individualidad por sobre la pertenencia colectiva.

En definitiva, la mirada funcionalista, que ponderaba el problema de la integración social desde una visión asimilacionista, desembocaba en el modelo del migrante

como la variante urbana de la alteridad étnica, y como tal, se constituyó como objeto de conocimiento para la antropología practicada en las metrópolis. Lo que se pensaba como problemático de la diversidad era la dificultad para asumir un mundo normativo, enfatizando el deber moral de la movilidad social ascendente cuya ausencia daba como resultado el estancamiento en la pobreza. Esta amalgama entre diversidad cultural y pobreza convirtió a la marginalidad urbana en el objeto emblemático para la construcción de otredad como objeto de indagación antropológica. Este sesgo implicó no solamente el énfasis en el estudio de ciertas poblaciones por sobre otras posibles, sino que redujo ampliamente la capacidad de imaginar preguntas antropológicas acerca de la complejidad de la experiencia urbana. Será esta matriz la que se fue desarrollando hegemónicamente en América Latina en general y también en la región andina

La antropología urbana en América Latina

La predisposición de la mirada antropológica a buscar la otredad en la marginalidad urbana, se extendió fácilmente hacia las ciudades latinoamericanas. Robert Redfield, yerno de Park, fue el precursor del término "antropología urbana" precisamente en esta orientación: poblaciones expulsadas de sus localidades de origen, insertadas en la gran ciudad a partir de recursos culturales particulares y en tensión con el prototipo de urbanidad basado en los vínculos contractuales. Pero optó por buscar un territorio de trabajo de campo diferente a los enclaves culturales de Chicago, como es el de la península de Yucatán, de esta forma México se convirtió en el primer laboratorio para la extensión hacia Latinoamérica del pensamiento engendrado en la Escuela de Chicago.

Su argumento del "*continuum folk*-urbano" desarrollado en los años 40, ratificaba la validez de la dicotomía comunidad-sociedad con sus expresiones espaciales: aldea-ciudad, pero buscaba mostrar que podía existir una "escala de grises" entre los dos tipos ideales. Sus hallazgos e interpretaciones fueron prontamente rebatidos por Oscar Lewis que irrumpía en el escenario de la práctica antropológica con algunas innovaciones metodológicas como las historias de vida y el énfasis en la familia como unidad de estudio. Las observaciones de Lewis sugerían que el mundo *folk* de los sectores rurales mexicanos, tendía a reproducirse con pocos cambios en México DF. En esencia este era el mismo hallazgo central que movía a la Escuela de Chicago, la reproducción de las culturas locales en la metrópolis, lo aldeano recreado en la gran ciudad como señala Gorelik (2008), pero introducía una reflexión crítica frente a la matriz simmeliana. En estos escritos tempranos la urbanización, dice Lewis (1963), no es un modelo universal de sociabilidad definido por las relaciones secundarias y contractuales, sino que, los repertorios culturales de las nuevas poblaciones son la materia prima que caracteriza las formas de urbanidad de cada metrópolis. Esta idea permitía pensar que la urbanidad que se podía describir

en una ciudad, estaba definida a imagen y semejanza de los repertorios culturales que las migraciones habían desplegado en la labor de recrear sus modos de vida.

El argumento de Lewis encontró sustento empírico en la descripción de una gran cantidad de prácticas "tradicionales", de origen rural, observadas en el DF, una metrópolis que destacaba ya en los años 60 por su expansión y densificación, que la llevarían a convertirse en la ciudad más poblada del mundo en los años 80. Prácticas como la medicina tradicional —curanderismo y yerbateras—, la creencia en la brujería y la superstición —tema emblemático de la antropología— fueron descritas como prácticas que a la vez que afirmaban la reproducción de lo *folk*, estaban relacionadas con la formación de lo que el autor llamó "cultura de la pobreza". Los pobres urbanos preferían curarse con remedios caseros antes que acudir a los hospitales, daban más credibilidad a las opiniones de parientes y vecinos que a algún profesional experto, y la superstición, el chisme y el rumor copaban el mundo informativo antes que las noticias de los medios de comunicación. Lewis no resistió la tentación de seguir la tradición marginalista de la antropología urbana, sus descripciones más prolijas, caracterizadas por un estilo narrativo crudo denominado "realismo etnográfico", se encaminaron hacia la violencia cotidiana, el machismo, el alcoholismo, y sus efectos en la reproducción de las condiciones de pobreza.

El trabajo de Lewis generó polémicas en todos los frentes, una de las más referidas es la crítica por "culpar a los pobres de su propia pobreza" que acuñara Lomnitz ([1975]2006). Se podría decir que Lomnitz prácticamente refundó la antropología urbana en la región pues insertó el trabajo etnográfico en barriadas marginales en otras coordenadas analíticas. Sobre todo, se propuso situar las condiciones estructurales como base para la dinámica social que se podía captar a través de la observación etnográfica. Así, al remarcar los límites del proceso de industrialización latinoamericana, especialmente su carácter insuficiente para incorporar a la inmensa cantidad de mano de obra migrada a la ciudad en busca de empleo, mostraba la inconsistencia del argumento cultural de Lewis de la pobreza urbana como resultado de la reproducción de patrones de comportamiento aprendidos.

Además, el trabajo de Lomnitz introdujo el análisis de redes para romper el debate de la sociabilidad urbana atrapado entre el grupo comunitario (*folk*) y la individualización. En su lectura los pobres urbanos sobreviven a la marginalidad a través de la constitución de redes de cooperación, y para formarlas se apoyan tanto en el parentesco consanguíneo de la familia como en el parentesco ficticio como el compadrazgo y el "cuatismo", a través de los cuales garantizar la ayuda mediante la extensión no consanguínea del vínculo familiar (Lomnitz 2012). Las redes tejen también el territorio, pues aprovechan la cercanía física para establecer el flujo cotidiano de favores, bienes y servicios, información y soporte afectivo. Así el territorio se cualifica, la barriada urbanísticamente carente, se vuelve un mundo de certidumbres, en donde se conoce a los demás y se es conocido. Si para Lewis, la cultura era el elemento que mantenía a los pobres en la precariedad material, para Lomnitz era precisamente la

cultura la que les permitía la sobrevivencia en un contexto de pocas oportunidades. Dos lecturas contrapuestas sobre la marginalidad urbana.

Las ciudades de los Andes

Aunque la antropología urbana desarrollada en la región andina se ha difundido mucho menos que la realizada en México, introdujo en el debate sobre la marginalidad algunos elementos innovadores desde el caso peruano y en menor medida boliviano y ecuatoriano. Podemos ubicar su origen en Arguedas y en el trabajo de Matos Mar acerca de las barriadas de Lima iniciado en la década de los 50 del siglo XX. Se trataba de atisbos impulsados por la sorpresa ante la rapidez del crecimiento de Lima, y de nuevas ciudades como Chimbote, y de una preocupación temprana acerca de la precariedad urbanística de los asentamientos informales. Como señala Sandoval (2009), entender quiénes eran "los nuevos limeños", qué les motivaba a migrar a la capital, se volvía una tarea impostergable. De aquí surgió la idea de la "andinización de Lima", poblaciones de raíz quechua y aymara que al incorporarse a la capital introducían formas de organización social como el *ayllu*, el *ayni* y el paisanaje. Esto implica una producción de territorialidad particular a partir de los vínculos consanguíneos y la estructura de compromisos morales y sentido de pertenencia provista por el *ayllu*. De igual forma el *ayni*, como ejercicio de reciprocidad, se instituye, especialmente para la dotación de mano de obra para la construcción de las viviendas, al igual que en el mundo rural. Finalmente, el paisanaje instituía una noción de pertenencia regional que facilitaba y acogía a nuevos migrantes. La profundidad de esos cambios culturales fue igualmente registrada por Arguedas en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, su obra póstuma.

Así la fuerza comunitaria brinda un soporte efectivo para la construcción colectiva del territorio y para poner en cuestión las formas de ordenamiento urbano excluyentes y destructivas. Para algunos de los estudiosos de la urbanización, las barriadas eran vistas, a pesar de las carencias, como espacios de esperanza en los que se forjaba un proyecto popular-nacional pensado no tanto desde el Estado como desde las poblaciones subalternas.[71] No obstante, esta postura era debatida por los trabajos que acentuaban una mirada psicosocial de las barriadas, desde la cual se describía una población de origen indígena que se sentía inferiorizada en la ciudad, frustrada por las expectativas de bienestar incumplidas, y tendiente a la anomia (Sandoval 2009). En definitiva, de manera similar al debate entre Lewis y Lomnitz, una misma población con dos interpretaciones contrapuestas.

A partir de la década de los 90 el largo proceso de migración campo-ciudad relacionado con la disolución de la hacienda, llega a su fin, dejando a América Latina

71 En la década de los 70, autores como Golte, Degregori, Albó y el colectivo CIUDAD hicieron importantes contribuciones en este sentido.









como el continente más urbanizado del mundo con cerca del 75 % de la población viviendo en ciudades (Portes, *et al.* 2008). Con esto, el enfoque dominantemente sociológico, relacionado con la migración y la urbanización propias de la Modernidad temprana, va perdiendo protagonismo en la reflexión antropológica. Debido a la intensificación de flujos, la globalización implica igualmente una nueva escala de desplazamientos poblacionales, ahora intercontinentales, así como la producción de vidas precarias a nivel mundial. Así las ciudades andinas contemporáneas se inscriben en una serie de dinámicas relacionadas con la cultura de masas, la "homogeneización" y la homologación, pero también una dinámica, aún más dolorosa de estigmatización y exterminio de poblaciones. Por un lado, las ciudades tienden a no diferenciarse entre sí a partir de la similitud urbanística de las autopistas, los grandes *mall* y el auge de los conjuntos habitacionales cerrados, pero también por la similitud de la pauperización y el deterioro de las condiciones de habitabilidad.

Las reflexiones más actuales en la antropología urbana giran precisamente en torno a temas como la xenofobia que pone en evidencia los límites de los paradigmas del progreso, la Modernidad y la globalización, la multiplicación de las fronteras, las ruinas, el patrimonio, los "no lugares", o los imaginarios urbanos que impregnan la subjetividad de los urbanitas. Gorelik (2002), en un balance crítico sobre el resurgir de las preocupaciones culturalistas a partir de dicha década, resalta los riesgos del énfasis por comprender el orden simbólico a espaldas de las nuevas formas de acumulación de capital en las ciudades de la región, expresados en el auge de los proyectos de regeneración urbana, la gentrificación y más recientemente las expulsiones y las poblaciones desplazadas al interior de las ciudades. Justamente a partir de este siglo la reflexión crítica ha retomado fuertemente las preocupaciones sobre las transformaciones y la vida urbana en la economía posindustrial, particularmente en etnografiar las nuevas formas de marginalidad urbana.

No obstante, si bien estos frentes resultan indispensables, el trabajo de nuestro coloquio ha seguido un camino guiado por la preocupación ante la ausencia de una perspectiva de análisis desde la biopolítica o desde la tecnopolítica que impide entender las formas de reconfiguración de la condición urbana, tanto en el norte como en el sur global.

Las ciudades andinas desde una perspectiva genealógica

Si bien la indagación histórica es fundamental para la genealogía no se trata de reconstruir el pasado por el pasado sino de saber cómo un determinado pasado actúa sobre el presente. Es lo que hace Michael Foucault al pasar de los archivos victorianos a los del siglo XIX y XX ([1969]2002, [1966]2001, [1975]2003). Pero es también lo que se comenzó a ensayar como parte de la historia social en Inglaterra, o con la etnohistoria en América Latina. Tanto el trabajo etnográfico como el histórico

nos ayudan a entender lo que somos en el presente, ampliando y enriqueciendo nuestros horizontes de inteligibilidad. El estudio de las ciudades intermedias, como ejemplo, puede darnos algunas claves para entender cómo funciona el Estado en los márgenes o como se constituyen escenarios de violencia, que operan en el largo plazo, como muestra Wilson (2014) en su estudio sobre Tarma, en el Perú. Se trata de indagar, al modo de los arqueólogos, como operan distintas configuraciones socioespaciales y socioambientales y los distintos modos como se conectan entre ellas. Cada colección de archivos, al igual que el trabajo de campo en distintas regiones, nos permite enriquecer nuestra reflexión sobre las sociedades urbanas. Para esto la antropología contemporánea parte de paradigmas surgidos tanto dentro como fuera de su campo.

Si bien la base de este enfoque es conceptual y más que conceptual paradigmática, se orienta al estudio específico de formas concretas de urbanización y organización de las ciudades propias de los Andes, esto es: formas de economía, de conflictividad social y cultural, y de gobierno particulares, en donde lo más característico es el cruce y la confrontación de legados andinos, coloniales, republicanos y modernos. Se trata de una perspectiva que intenta ubicarse dentro de lo que Rancière (2006) llama la política, antes que de la ingeniería social o de la policía. Cuando hablamos de genealogía nos referimos principalmente a esto, a una dinámica que sólo puede ser percibida en el cruce de los tiempos. Para esto asumimos la noción de gubernamentalidad, en su vertiente foucaultiana, como algo que tiene como punto de partida las ciudades y se generaliza a partir de ahí al conjunto del territorio.

En esta perspectiva se enmarca nuestro trabajo de investigación del coloquio "Ciudad, memoria y vida cotidiana" de FLACSO, amasado en los últimos treinta años. La circulación de colegas procedentes de otras disciplinas y centros académicos como Blanca Muratorio, Joan Pujadas, Ton Salman y, más recientemente, Francisca Márquez, nos incitaron a combinar una reflexión descentrada sobre el presente con una mirada hacia el pasado. Igualmente ha sido importante el diálogo con colegas ubicados fuera del coloquio que, sin trabajar directamente las ciudades, nos han ayudado a entender su funcionamiento, como Andrés Guerrero, Víctor Bretón, Mercedes Prieto, Mark Thurner, Ana María Goetschel, María Fernanda Troya. Esto no solo para preguntarnos si lo que aparecía como nuevo, bajo la idea de globalización, era en efecto algo inédito en el largo proceso de las ciudades andinas, sino el cómo en medio de lo nuevo operaba el pasado. En este afán de conectar pasado y presente la historia se volvió un segundo pilar disciplinario a partir del cual renovar las preguntas que se hacía la antropología urbana hasta ese momento. Presentamos a continuación en términos muy generales algunos resultados de este enfoque.

La dicotomía campo-ciudad se mantuvo como un horizonte interpretativo en las ciencias sociales hasta una época muy reciente. La incapacidad de percibir la presencia indígena en las ciudades ha formado parte del sentido común ciudadano hasta el punto de ignorar la existencia de comunas urbanas o negar la importancia de las culturas indígenas y afrodescendientes en la definición de lo que son nuestras ciudades. Incluso los dirigentes de los movimientos indígenas en Ecuador y en Bolivia los han asumido como movimientos agrarios sin detenerse a observar los cambios que se habían producido en la conformación de las clases y sectores sociales como resultado de la migración masiva de población indígena a las ciudades. El cambio de mirada que introdujo la teoría de la dependencia para examinar los contextos estructurales de la migración, la incorporación de temas políticos como el clientelismo y la construcción de ciudadanía, no necesariamente introdujeron cambios en la orientación de los estudios antropológicos y menos aún en los históricos. Hasta la década de los 90 estos estudios eran dominantemente agrarios. Lo andino era sinónimo de un mundo anclado en el campo, no en la ciudad.

A partir de los estudios de corte histórico que hemos desarrollado (Kingman 1992, 2006; Kingman y Salman 1999; Kingman *et al*. 2018; Salgado y Corbalán 2013) nos queda claro que el mundo indígena siempre fue un elemento constitutivo de las ciudades andinas, ya sea como población dedicada al trabajo de servidumbre compartiendo las mismas casas que la población criolla, también como mano de obra asentada en poblados contiguos a los centros urbanos y con una relación orgánica de interdependencia, o como migración temporal que acudía a la ciudad en busca de solventar diferentes necesidades. Por tanto, no es posible seguir viendo a las ciudades andinas separadas de su relación con el campo ni con las zonas más alejadas de la foresta. Y esto no sólo ahora, cuando tanto la ciudad como el campo se han visto inscritos dentro de un mismo *continuum* urbano-rural, sino porque nunca existió realmente esa separación a no ser como parte de los imaginarios coloniales (Kingman y Bretón 2016). Los estudios sobre sublevaciones indígenas, desarrollados en los Andes, han mostrado su relación con las ciudades, tanto en términos materiales como simbólicos. Hemos visto, por ejemplo, como la articulación de la población indígena rural a las villas o ciudades españolas, define los lenguajes y repertorios de la protesta y la rebelión. Los centros urbanos funcionan, material y simbólicamente, como fuerzas centrípetas en torno a las cuales se movilizan nuevas identidades y se configuran proyectos políticos alternos (Salgado 2021).[72]

Partimos del criterio de que, a lo largo de la historia colonial, republicana y moderna, ha existido una fuerte articulación de los centros urbanos con la producción agraria y los trajines de la calle de base urbano-rural a lo que hay que sumar el forasterismo

72 Es el caso, por ejemplo, de la sublevación del corregimiento de Riobamba de 1764, la que la centralidad de la villa definió las prácticas, identidades y lenguajes de la protesta.

colonial y el proceso relativamente reciente de urbanización generalizada y de incorporación de grandes sectores poblacionales ubicados en espacios agrarios a esa urbanización. Es decir que el cambio puede entenderse como centros urbanos que, en las épocas colonial y republicana, ensamblaron un gran mundo rural y que, a partir del siglo XX, se convirtieron en metrópolis precisamente por la incorporación masiva de esa ruralidad. Desde este punto de partida la apariencia cosmopolita de nuestras ciudades actuales puede ser engañosa de una supuesta urbanidad estandarizada. Una lectura etnográfica de los espacios públicos y los barrios populares nos muestran usos y experiencias urbanas herederas de esa ruralidad, igualmente en los repertorios racistas contemporáneos, vemos resonancias de la jerarquía racial colonial adaptada a las desigualdades urbanas que provoca el capitalismo posindustrial.

Solo a partir de esta larga duración de la articulación campo-ciudad podemos entender también cómo las metrópolis andinas se constituyen no solo como una densidad material en morfología y extensión, sino también cargadas de una densidad simbólica. El caso de Quito resulta un ejemplo paradigmático de la institución de un orden simbólico excluyente que estigmatiza la mayor parte de la ciudad actual, el Sur, a partir de la fuerza del imaginario (Santillán 2019). Pero el celo por demarcar los límites de la ciudad reconocida y distinguir a la población que la habita, tiene raíces precisamente en las disputas coloniales por la diferenciación, su reconfiguración en la Modernidad temprana y sus nuevas expresiones en este siglo.

Ciudad y vida cotidiana

Si bien el punto de partida de la llamada historia social urbana en América Latina fue el papel que habían cumplido las ciudades en la transición al capitalismo y las formas como se constituyeron las clases y relaciones entre ellas en ese contexto, nuestras preocupaciones actuales se inscriben, más bien, dentro de una antropología y una historia cultural. Es cierto que nos interesa reconstruir el largo proceso de formación de sectores sociales urbanos, pero no pretendemos hacerlo tanto desde la economía formal como desde las prácticas de identificación y desidentificación, los mecanismos de distinción, los *habitus*, la dinámica de transformaciones por la que pasa la ciudadanía, desde una urbanidad aún anclada en el sistema de hacienda hasta una "urbanidad moderna", basada en el consumo de masas. La noción de cotidianidad, asumida de modo no descriptivo, sino como relacionamientos privados y públicos o como *habitus*, como la posibilidad del escamoteo, en general inserta en una trama política.

Nuestra hipótesis es que desde la vida popular tanto los modelos económicos y políticos propios de la sociedad del Antiguo Régimen, como los modelos disciplinarios y de control, o los relacionados con la estética del patrimonio, o la generalización de la cultura del espectáculo, han sido trastocados desde los

márgenes. Esto no quiere decir que no hayan funcionado, sino que han funcionado de un modo distinto. En ese sentido, nos acercamos más hacia lo que Polanyi (2017) sugiere es el significado sustantivo de la vida económica, aquel que deriva de la realidad empírica y no de la lógica formal. Cuando se mira con detenimiento las elecciones en la vida económica empírica, estas pueden estar informadas desde una variedad de lugares, por ejemplo, por lo que se considera justo o injusto, en cuyo caso estamos hablando de una elección inducida por valores morales.

Esto nos ha llevado a acercarnos a la forma en la que las decisiones y consumos toman cuerpo en los intercambios e interacciones de la vida cotidiana en la ciudad (Kingman *et al*. 2018; Salgado y Kingman 2021), a indagar en la manera en la que sectores y grupos populares interpretan, usan y construyen los símbolos, significados y prácticas relevantes en la reproducción de su vida. A través de las prácticas del abasto de carne en la ciudad de fines del XVIII e inicios del XIX, descubrimos, por ejemplo, la diversidad de relaciones que se esconden tras sus tratos, así como los pliegues del buen gobierno y policía. Estas decisiones y prácticas están informadas desde una variedad de lugares: valores morales, creencias, afectos, etc. Es en esa dimensión donde las redes de parentesco, servidumbre y lealtad que atraviesan el tejido social de la ciudad andina sustentan las prácticas que aseguran la reproducción significativa de la vida.

Desde nuestro trabajo sobre los consumos y prácticas económicas populares en el Quito de los siglos XVIII y XIX hemos buscado entender esa economía empírica en relación con las tácticas de la vida cotidiana como espacio de apropiación creativa del mundo (Certeau 1999). Son esos márgenes en la gramática económica y política donde podemos encontrar formas de trastrocamiento y nuevos significados, así como la incertidumbre inherente al hecho de que proceden, no de unas reglas explícitas y coherentes, sino de principios implícitos, que varían de acuerdo a situaciones y coyunturas. Leemos esas prácticas populares en su capacidad de insinuar diferencias en el texto dominante.

Barroco, trajines callejeros y orden urbano

Una de las especificidades de las ciudades andinas está dada por la forma como han definido las relaciones entre la cultura popular, las culturas indígenas, la cultura de elite y más recientemente, la cultura de masas. Esto está directamente relacionado con el Barroco, tal como funcionó en los Andes en el siglo XVII, pero también con las formas de separación y diferenciación de los siglos posteriores.

Concebimos el Barroco como *ethos*, pero sobre todo como campo de fuerzas. El Barroco se origina en Europa con la Contrarreforma, la afirmación del estado de excepción y el poder soberano, pero también como incorporación y subalternación de lo diverso. A nosotros, en particular, nos interesa entender la relación del Barroco

tanto con el orden como con el desorden callejero, esto es, con la ciudad letrada y "los otros barrios de la ciudad letrada". Nuestra hipótesis es que contemporáneamente solo se puede hablar de un "barroco popular" en tensión al interior de un campo de fuerzas. Se trata, en este sentido, de estudiar el largo proceso de diferenciación, iniciado tempranamente con las reformas borbónicas y continuado hasta el presente, entre el Barroco —devenido en barroco popular— y las distintas formas de "partición de lo sensible" (Rancière 2009).

Es en el contexto de la relación entre un tipo de economía y un tipo de cultura, donde nos hemos referido a los "trajines callejeros", concebidos como formas de hacer, estar y pensar particulares, relacionados con el intercambio y los oficios de la calle. Estos sectores eran partícipes de una cultura en común urbano-rural, resultado de mezclas e imbricaciones definidas como barrocas. El punto de partida de esta cultura ha de buscarse en la Colonia, en el siglo XVII, como parte de lo que Bolívar Echeverría (2005) llama "modernidad barroca", resultado del encuentro del mundo criollo y el mundo indígena. No obstante, a diferencia de Echeverría, asumimos que con el proceso de modernización de las elites en los siglos XIX y el XX, estas fueron abjurando de la tradición barroca y del único barroco del que podemos hablar a partir de entonces es del popular.

Como parte de esta propuesta hemos intentado discutir la percepción de la Modernidad como algo que compete solo a las elites o como un proceso puramente urbano, separado de las transformaciones en el agro, y hemos mostrado las conexiones y diferencias entre una Modernidad hegemónica y otras modernidades o formas de entrar en la Modernidad a las que podríamos llamar "subalternas". En este sentido, planteamos la posibilidad de que, del mismo modo como fue la iniciativa campesina antes que la terrateniente la que condujo a la modernización del agro (Guerrero 1984), se deberían buscar otras vertientes de desarrollo de la modernidad urbana, más allá de la impulsada por las elites.

A modo de cierre

La cultura y la organización del espacio no son una derivación de la economía, aunque, como diría Benjamin, son una expresión de la misma. La formación de sectores sociales urbanos tiene que ver con factores económicos, pero también con el mestizaje, el racismo, las disputas de lo sensible. Nociones como la de ciudadanía o la de imaginarios urbanos, son nociones dialécticas, esto es, construidas a partir de campos de fuerzas. No nos hablan tanto de historias en común, sino de espacios en disputa. Otras nociones como la de sectores subalternos, orden y desorden callejero tienen que verse, igualmente, a partir de sus reverberaciones en el contexto de los Andes. La propia noción de multitud, tal como fue desarrollada por Negri, adquiere un significado distinto en contextos en los que siguen teniendo un peso las redes

y las asociaciones. La multitud, por su parte, no es necesariamente equivalente a desorden ni siquiera en momentos de grandes movilizaciones sociales.

Ahora sabemos que las ciudades de los Andes, al igual que las de otras regiones de la periferia, asumen formas específicas de constitución de las clases, estructuración de las culturas, manejo de los espacios. Estas ciudades no son ajenas a la urbanización ni a la modernización, pero se trata de formas concretas de urbanización y modernización, que funcionan de manera histórica. Se trata, como dijimos, de ciudades atravesadas por una presencia indígena y de mestizaje, y por una tradición de relaciones racializadas reproducidas y transformadas a lo largo del tiempo.

Si bien al igual que en otras regiones del mundo hemos vivido un proceso creciente de integración a una economía y a una biopolítica global, así como a una dinámica de urbanización generalizada existen dinámicas específicas, en las que la inserción en la economía y la cultura de masas modifican, pero no eliminan las distintas expresiones sociales y culturales derivadas de una historia específica. Sabemos que uno de los puntos de anclaje de esta "antropología cercana", es la vida cotidiana, pero se trata de entender las relaciones de esa cotidianidad con el entorno, así como con el poder, esto es con formas de administración de poblaciones, tanto de tipo disciplinarias como biopolítica y de control, así como distintas formas de escape. De hecho, las ciudades se encuentran insertas en relaciones de género, clase y raza, así como disputas generadas por los sectores subalternos desde abajo, cuyo entendimiento ha pasado a ser una de las claves para entender lo que somos.

Referencias citadas

Certeau, Michel de. 1999. *La invención de lo cotidiano*. México DF: Universidad Iberoamericana.

Echeverría, Bolívar. 2005. *La Modernidad de lo barroco*. México DF: ERA.

Foucault, Michel. [1966]2001. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. México DF: Siglo XXI.

Foucault, Michel. [1969]2002. *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI.

Foucault, Michel. [1975]2003. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México DF: Siglo XXI.

Gorelik, Adrián. 2002. Imaginarios urbanos e imaginación urbana: para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos. *Eure*. 28(83): 125-136.

Gorelik, Adrián. 2008. La aldea en la ciudad: ecos urbanos de un debate antropológico. *Revista del Museo de Antropología*. 1: s. n.

Guerrero, Andrés. 1984. *Haciendas, capital y lucha de clases andina: Disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-64*. Quito: El Conejo.

Kingman, Eduardo (comp.). 1992. *Ciudades de los Andes: homogeneización y diversidad*. Institut Francais d'études Andines. https://doi.org/10.4000/books.ifea.2241/

Kingman, Eduardo y Ton Salman (eds.). 1999. *Antigua modernidad y memoria del presente: culturas urbanas e identidad*. Quito: FLACSO.

Kingman, Eduardo y Víctor Bretón. 2016. Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 22: 235-253. https://doi.org/doi:10.1111/jlca.12216/

Kingman, Eduardo, Mireya Salgado y Erika Bedón. 2018. La ciudad a través de sus tratos: los abastos de carne en el Quito de fines del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX. *Confluenze*. 10(2): 237-264. https://doi.org/10.6092/issn.2036- 0967/8857/

Kingman, Eduardo. 2006. *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO; Universitat Rovira i Virgili. https://bit.ly/3tPIRNB/

Lewis, Oscar. 1963. *Nuevas observaciones sobre el "continuum" folk-urbano y la urbanización, con especial referencia a México*. s. e.

Lomnitz, Larissa. [1975]2006. *Cómo sobreviven los marginados*. México DF: Siglo XXI.

Lomnitz, Larissa. 2012. *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México DF: FLACSO. https://bit.ly/3t2BHGh/

Park, Roberto. 1999. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana.* Barcelona: Del Serbal.

Polanyi, Karl. 2017. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México DF: FCE.

Pujadas, Joan. 1996. "Antropología urbana". En: Joan Prat Carós y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, pp. 241-255. Barcelona: Ariel.

Rancière, Jacques. 2006. *Política, policía, democracia*. Santiago: Arcis-LOM.

Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible: estética y política*. Santiago: Arcis-LOM.

Salgado Gómez, Mireya y Eduardo Kingman. 2021. "Comercio y abasto en la economía popular de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX". En: Mercedes Prieto y Alfredo Briceño (comps.), *Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas*, pp. 313-330. Quito: FLACSO; Abya-Yala.

Salgado Gómez, Mireya. 2021. *"Indios altivos e inquietos", conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777.* Quito: FLACSO; Abya-Yala.

Salgado, Mireya y Carmen Corbalán. 2013. La Escuela de Bellas Artes en el Quito de inicios del siglo XX: liberalismo, nación y exclusión. *Questiones Urbano Regionales*. 1(3): 135-160.

Sandoval, Pablo. 2009. "Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú". En: Pablo Vega Centeno (ed.), *Lima, diversidad y fragmentación de una metrópoli emergente*, vol. 3, pp. 167-219. Quito: OLACCHI.

Santillán, Alfredo. 2019. *La construcción imaginaria del Sur de Quito*. Quito: FLACSO. https://bit.ly/36d6Rlj/

Wilson, Fiona. 2014. *Ciudadanía y violencia política en el Perú: una ciudad andina, 1870-1980*. Lima: IEP.

Wirth, Louis. [1938]2005. El urbanismo como modo de vida. *Bifurcaciones*. 2: s. n. https://bit.ly/3MU7Sjo/



De las estructuras formales a la relacionalidad: la antropología del parentesco y de las familias en los Andes ecuatorianos

Javier González Díez[73]

Introducción

Las relaciones de parentesco y familiares han sido por décadas uno de los campos de estudio, debate y reflexión privilegiados de la antropología, así como por muchos años han sido parte indispensable de la formación de base de sus estudiantes. El estudio del parentesco refleja la historia de la disciplina, sus avances y discusiones, así como sus crisis y transformaciones. También en Ecuador, el parentesco ha acompañado el camino de los estudios antropológicos aportando nuevos conocimientos etnológicos, principalmente en las comunidades indígenas y sus transformaciones; pero, también, ha traído consigo nuevas propuestas teóricas y debates sobre el significado, la función o las dinámicas de los lazos familiares y parentales.

El objetivo de este artículo es revisar algunos de los estudios antropológicos sobre parentesco y familias realizados en Ecuador en los últimos cincuenta años, poniendo en evidencia los resultados y aportes que merecen ser conocidos en la actualidad. Los temas que he elegido tratar son la idea de lo "andino", y su duradera influencia en los estudios ecuatorianos; después, las relaciones entre cambio socioeconómico y transformaciones familiares en la historia reciente ecuatoriana; finalmente, la perspectiva sobre la construcción de lazos y relacionalidades familiares. Estos temas no deben ser pensados como momentos o etapas sucesivas, sino son posibles recorridos de reflexión, que en algunos puntos coinciden en una misma obra

73 Doctorado y posdoctorado en la Università degli Studi di Torino (Italia). Docente de la Universidad Nacional de la Educación (Azogues-Ecuador) y de la Università degli Studi di Torino.

o autor, en otros puntos divergen, estableciendo diferencias y posibles debates. La idea es recuperarlos, en función de nuevas posibles preguntas y agendas de investigación sobre el parentesco y las familias en Ecuador.

Lo "andino" y el parentesco

Empezando el recorrido, me parece importante examinar la idea de lo "andino" y la influencia que este concepto ha tenido —y continúa teniendo— en configurar el campo de estudios del parentesco y de las familias.

El andinismo como corriente de estudios antropológica nace en Perú a partir de los años 40 del siglo XX, intentando construir a través de una conexión entre el trabajo etnohistórico y etnográfico "un sistema social coherente y estable de complementariedad ecológica, reciprocidad y redistribución de 'larga duración'" (Sandoval 2012: 104). Bajo el influjo de la antropología norteamericana pos-Boas, se empezó a plantear la existencia de un "área cultural" andina que, a pesar de sus variaciones internas, presentaba elementos comunes, entre los cuales estaba el sistema de parentesco. La extensión de esta gran área cultural andina coincidía más o menos a la extensión del Tahuantinsuyo, es decir, desde Ecuador al norte de Chile, pero no correspondía con lo inca: lo "andino", más bien, definiría una serie de características socioculturales y políticas que precederían en muchos siglos la conquista inca, estando bien ancladas en los modelos organizativos y en el pensamiento de las poblaciones de la Cordillera desde entonces hasta la actualidad.

La corriente andinista toma fuerza en los años 60, a partir de los estudios de John Murra y Tom Zuidema sobre las estructuras políticas y económicas andinas. Las investigaciones etnohistóricas y antropológicas que impulsaron ambos en Perú están a la base de muchos estudios etnográficos que se desarrollaron a partir de los 70 y que aportaron muchos nuevos datos e ideas sobre las organizaciones sociales, políticas y económicas, y sobre las cosmovisiones y rituales de las poblaciones indígenas de la Cordillera. En esta corriente de estudios, el parentesco, como veremos ahora, tuvo una importancia fundamental.

Los esfuerzos etnológicos y teóricos de conceptualización del "parentesco andino" son marcados por el volumen *Andean Kinship and Marriage*, publicado en 1977 por la American Anthropologist Association y editado por Ralph Mayer y Enrique Bolton. Este libro se presentaba como una respuesta a la influencia que había tenido en los estudios antropológicos de parentesco otro volumen aparecido más de 25 años antes: *African Systems of Kinship and Marriage*, editado en 1950 por A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde. Este último libro había impulsado en la antropología el estudio de los sistemas de descendencia. En la perspectiva estructural-funcionalista, los linajes unilineares (es decir, basados sobre un tipo de descendencia, o patrilinear, o matrilinear) eran la principal forma de organización

social y política de las sociedades no estatales, a través de la cual se transmitía y reproducía la cultura de un grupo. La influencia de este libro fue muy fuerte sobre los estudios de parentesco a nivel global. Como reconstruye Pablo Sendón (2012), los estudios peruanos de los años 50 y 60 se concentraron en investigar los *ayllus*, que eran vistos como grupos de descendencia unilinear a la base de la organización social andina.

En un primer momento las investigaciones sobre los *ayllus* fueron protagonizadas por etnohistoriadores, que intentaban reconstruir el sistema de parentesco incaico. El *ayllu* fue pensado como un grupo de descendencia o patrilinear o matrilinear, pero, a partir de las teorías de Lounsbury y Zuidema en los 60, se propuso la idea de la "descendencia paralela": los hombres pertenecían a líneas de descendencia masculinas, que se cruzaban con líneas de descendencia exclusivamente femeninas. A su vez Murra, influenciado por los trabajos africanistas de Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown y Fortes, propuso considerar los *ayllus* como un sistema de linajes segmentarios que se iban escindiendo o fusionando según las circunstancias y necesidades.[74]

Andean Kinship and Marriage supuso una ruptura respecto a las teorías etnohistóricas pues, a partir de estudios etnográficos contemporáneos, proponía una idea muy diferente del parentesco andino, ya no basada sobre la descendencia, sino más bien sobre las relaciones de alianza e intercambio. En el capítulo introductorio, Lambert (1977) presentaba el parentesco andino como bilateral y en varios de los capítulos indicaba ya no al *ayllu*, sino al grupo doméstico nuclear, como la célula base de la sociedad andina (Mayer 1977). Es a partir de las redes bilaterales de parentesco ego-centrado de cada pareja fundadora de un hogar, que se establecían relaciones de alianza e intercambio, complementadas por lazos de "parentesco ritual" establecidos a través del padrinazgo y del compadrazgo. En esta perspectiva, el *ayllu* perdía fuerza en cuanto concepto generalizable a toda el área andina, siendo reconocible como grupo corporado solamente en algunos casos investigados en el sur de Perú y en Bolivia.

La definición de un sistema de parentesco "norandino"

A pesar de que la mayor parte de los capítulos publicados en *Andean Kinship and Marriage* estaban realizados en Perú y Bolivia —solo el de Jim y Linda Belote trataba un caso ecuatoriano— el conjunto de ideas andinistas sobre el parentesco tuvo bastante efecto en Ecuador, creando un marco referencial dentro del cual

74 Reconstruir todo el debate sobre los *ayllus* y el sistema de parentesco incaico excede el alcance de este trabajo, en el que he presentado solo los elementos esenciales para poder contextualizar las investigaciones andinistas en Ecuador. Para una reseña crítica más profunda de las teorías de Lounsbury, Zuidema y Murra, y para una valoración de la importancia de *Andean Kinship and Marriage*, remito a los textos de Pablo Sendón (2012, 2020).









se insertaron los estudios etnográficos sobre comunidades indígenas rurales. Las investigaciones realizadas a partir de los 70 bajo el empuje del paradigma andinista pusieron en relieve muchas de las especificidades del espacio ecuatoriano, pero siempre y de todas formas anclando los casos investigados al "área andina".

Este conjunto de estudios ayudaban a reconstruir las características de un sistema de parentesco "norandino", caracterizado por redes de parentesco centradas alrededor de hogares nucleares, y por la ausencia de los *ayllus* como grupos de descendencia corporados. Elementos como la descendencia paralela y las "mitades" —las tradicionales divisiones *hurin/hanan* que se evidenciaban en buena parte del mundo andino— eran muy débiles en la Sierra ecuatoriana, y cuando se encontraban, se consideraban residuos del pasado.[75]

Los estudios de Jim y Linda Belote (1977) entre los saraguros de la sureña provincia de Loja evidenciaban rastros históricos de un sistema de descendencia paralela: este se reconocía en las ideas locales sobre la diferente concepción de niños (formados en el vientre materno por el padre) y niñas (formadas en el vientre por la madre, siendo el rol del padre solo el de estimulador), pero también en la existencia de un tipo de imágenes religiosas que se heredaban solo en línea femenina, y en la transmisión de los cargos rituales por líneas paralelas masculinas y femeninas. Pero, a pesar de estos indicios, el sistema de parentesco que los Belote describían en la actualidad era ego-centrado y bilateral, basado sobre la unidad doméstica: "Aparte de la familia nuclear, no existen grupos corporados que perduren en el tiempo" (1977: 106) afirmaban, excluyendo así categóricamente la existencia de los *ayllus* como sistema de linaje (figura 1).

Leslie Ann Brownrigg (1977), igualmente, consideraba que había rastros —aunque más débiles que en Saraguro— de un sistema de descendencia paralela en las provincias de Cañar y Azuay, pero la organización social de las comunidades contemporáneas estudiadas por ella, se basaba en hogares nucleares conectados por redes de parentesco bilateral y ritual. Este tipo de sistema fundado sobre familias nucleares conectadas entre ellas por redes de parentesco que suponían obligación y reciprocidad, es casi una constante de todos los estudios de los años 70 y 80

75 Es oportuno mencionar que algunos elementos del parentesco "andino" (terminología de parentesco, presencia de *ayllus* patrilineares) han sido evidenciados entre los kichwa de la Amazonía (Whitten 1976, 1985; Reeve 1988; Uzendosky 2010), si bien con matices diferentes. Algunos estudios más recientes (Marcos 1995; Álvarez Litben 2001) sostienen que se puede encontrar un sistema de parentesco "andino" en las comunidades campesinas de la Costa ecuatoriana, en particular en la península de Santa Elena. Una discusión profunda y adecuada de estas investigaciones no es posible en los límites de este artículo, sin embargo, señalo que llama la atención que estos estudios encuentran en la Costa elementos muy fuertes típicos de los sistemas de parentesco del centro-sur del área andina, como los linajes unilineares, las "mitades", el *servinacuy* y el matrimonio entre primos cruzados, que no se encuentran en el espacio norandino de la Sierra ecuatoriana.

en la Sierra: lo encontramos entre los otavalos de Imbabura (Villavicencio 1973), en Bolívar (Coloma *et al*. 1979), en Chimborazo (Iturralde 1980; Botero 1990), en Salasaca, Tungurahua (Carrasco 1982; Poeschel 1985) y en Cotopaxi (Sánchez Parga 1984; Weismantel 1988, 1989).

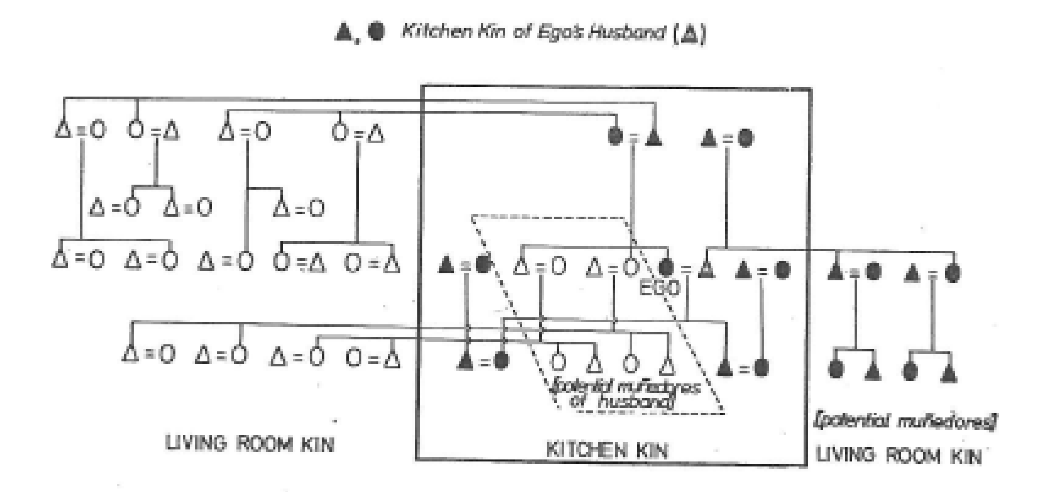


Figura 1. Red de parentesco bilateral de una pareja en Saraguro. Las expresiones "parientes de sala" y "parientes de cocina" expresan la cercanía respecto a la reciprocidad y obligaciones (Belote y Belote 1977: 108).

Otras particularidades del sistema de parentesco norandino que emergían de estas etnografías eran un patrón hereditario que favorecía a los hermanos menores y una tendencia hacia la endogamia a nivel de la comunidad. En casi todos los casos las parejas residían inicialmente en la casa de los padres del novio, para después de dos o tres años fundar un hogar proprio. Si bien se notaban a veces desfases entre el inicio de la convivencia y la oficialización —religiosa, civil o tradicional— del matrimonio, los estudios coincidían en que en Ecuador no llegaban a concretarse instituciones como la del *servinacuy*, el "matrimonio de prueba" difundido en los Andes centro-meridionales. Algunos estudios registraban una preferencia ideal hacia el matrimonio entre primos cruzados, aunque esto no se evidenciara en la práctica real: en Saraguro, Jim y Linda Belote calculaban que eran solo un 10 % de los matrimonios totales, mientras que en Cañar, Azuay o Salasaca eran muy escasos. Un patrón matrimonial que en cambio parecía bastante frecuente entre las comunidades de pequeños agricultores, era el intercambio múltiple de hermanos/as entre grupos domésticos (*e. g.* en Bolívar, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Cañar) con el objetivo de equilibrar de manera simétrica las redes de obligación y reciprocidad.

En la perspectiva de la bilateralidad, la red de parentesco de una persona estaba formada por sus consanguíneos patrilineares y matrilineares. A estos se añadían en un segundo momento los afines, obtenidos a través del matrimonio; pero, para complementar, existían también las redes de "parentesco ritual" que se creaban entre personas, a través del padrinazgo de específicos momentos rituales del ciclo de la vida. Estas redes creaban figuras como las de padrinos, madrinas, compadres y comadres, que se consideraban "parientes por extensión". En el contexto ecuatoriano, este se encontraba en una gran variedad de formas, por ejemplo, para Brownrigg (1977) y Botero (1990) entre los cañaris y en Chimborazo la elección de padrinos y madrinas de bautismo y matrimonio era interna a la familia y recaía en parientes consanguíneos o afines: la designación contribuía a reforzar e intensificar el parentesco, a través de la creación de lazos de alianza directos entre miembros de la red que mantuvieran unidos los grupos bilaterales. En otros casos como en Saraguro (Belote y Belote 1977), Guamote (Iturralde 1980) y Cotopaxi (Sánchez Parga 1984), los padrinos de bautismo, confirmación y matrimonio eran elegidos entre personas externas al grupo de parientes, con la finalidad de extender las redes de obligación hacia nuevos aliados. En casi todos los casos, coexistían formas de compadrazgo "horizontal" —con personas del mismo nivel social— y "vertical" —los padrinos son de una condición social superior—. Como evidencia también una reseña de los estudios realizada por Ángel Montes del Castillo (1989), en línea con el resto de estudios realizados no solo en los Andes, sino en toda América Latina, el compadrazgo estudiado en Ecuador revela, en la perspectiva planteada por Mintz y Wolf (1950), una gran apertura y flexibilidad, y era usado estratégicamente por las personas para crear nuevas alianzas en función de sus contextos sociales.

Redes de alianza y acceso a la tierra en las comunidades campesinas

Los estudios andinistas consideraban que los grupos domésticos eran la célula de base de la sociedad, pero estos no eran ni autónomos ni independientes económicamente. El sistema de parentesco bilateral servía entonces como un conjunto de redes de alianza que permitían la cooperación y la reciprocidad entre las unidades domésticas campesinas. Para garantizar su supervivencia, las unidades domésticas tenían que colaborar entre ellas en el acceso a la tierra, en el intercambio de fuerza de trabajo para labores agrícolas, y en bienes y servicios faltantes. Los lazos de parentesco se convertían en estrategias de alianza que los grupos domésticos ponían en acto según sus necesidades. El tema de la "adaptación cultural" tuvo mucha influencia en la antropología andinista ecuatoriana, a través de varios referentes: la antropología mexicana y Gonzalo Aguirre Beltrán, conjuntamente al marxismo, por una parte; el neoevolucionismo multilinear de Julian Steward en la antropología norteamericana, por otra. En Ecuador, estas corrientes se combinaron

con el andinismo, promoviendo una serie de investigaciones muy interesantes sobre las adaptaciones de las comunidades indígenas campesinas de la Sierra y de la Costa a los procesos sociales y económicos. Varias de ellas, que veremos ahora, se concentraron en establecer una relación entre las condiciones de supervivencia material, en particular el acceso a la tierra, y la estructura de las familias y de las redes de parentesco.

En un estudio publicado en 1984 sobre una comunidad indígena de Cotopaxi, José Sánchez Parga ponía en evidencia la dimensión espacial del parentesco y cómo a través de las alianzas matrimoniales y de compadrazgo las personas conseguían acceso a la tierra en términos de microverticalidad ecológica, pudiéndose así asegurar recursos y servicios diferenciados. A partir de un análisis basada sobre el ciclo de desarrollo de las unidades domésticas, Sánchez Parga ilustraba como estas se repartían o compartían el acceso a parcelas colocadas en diferentes niveles ecológicos (figura 2) y cooperaban entre ellas en la realización de los trabajos agrícolas estacionales.

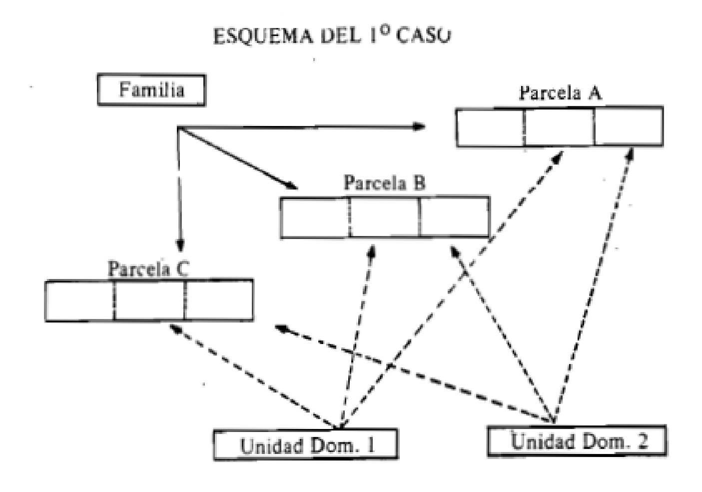


Figura 2. Acceso a diferentes pisos ecológicos compartido entre unidades domésticas indígenas (Sánchez Parga 1984: 179).

El ciclo de desarrollo familiar preveía que, hasta que los hijos eran jóvenes y convivían con los padres, ayudaban en los terrenos de estos. Pero, a medida que esta unidad doméstica se iba desagregando y las hijas e hijos iban fundando nuevos hogares, los padres iban progresivamente dividiendo y compartiendo sus parcelas con ellos. Igualmente, hasta que los hijos de las nuevas unidades eran pequeños, los grupos de hermanos y cuñados se podían prestar ayuda en cuanto a mano de obra para determinadas tareas agrícolas. Una pareja recién casada podía, por

lo tanto, tener acceso de manera bilateral a lotes de terreno compartidos por sus respectivos padres; con el tiempo, habrían ido heredando y agregando algunas de las parcelas, y después las habrían ido a su vez dividiendo y compartiendo entre sus hijas e hijos.

En las áreas de la Sierra en donde estaba en vigor el sistema de haciendas y los indígenas no tenían propiedad, las estrategias de acceso a la tierra acompañaban igualmente el ciclo de desarrollo doméstico. Las investigaciones de Andrés Guerrero (1975 y 1984) en los años 70 sobre las familias de huasipungueros en Cayambe, reconstruían como una pareja de recién casados empezaba su trayectoria familiar en calidad de "apegados" a la familia del padre o del hermano mayor del esposo, apoyándole en sus terrenos particulares para que este pudiese en cambio dedicarse a los terrenos del hacendado (figura 3).

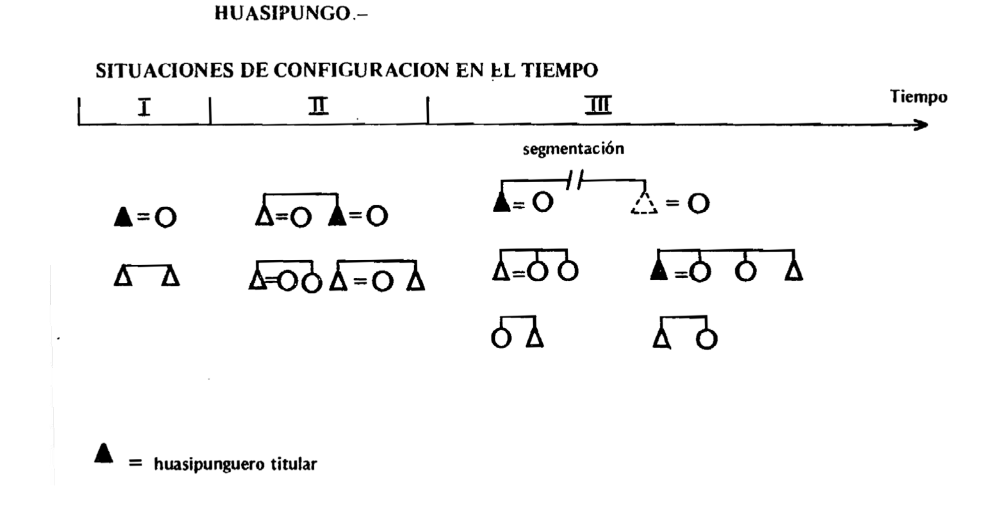


Figura 3. Ciclo de desarrollo de una familia huasipunguera (Guerrero 1984: 226).

Con el pasar del tiempo y con el crecimiento de grupo familiar, los hijos mayores o los hermanos pequeños podían irse independizando, obteniendo un lote de tierra en la hacienda y accediendo a la condición de huasipungueros. Esto comportaba un estatus de mayor prestigio en la comunidad y, con ello, la capacidad de movilizar mayormente redes de reciprocidad e intercambio. "Apegado" y "huasipunguero" eran, por lo tanto, no solo dos condiciones sociales respecto a la tenencia de la tierra, sino también dos fases de un ciclo de desarrollo familiar.

En sus investigaciones en Guamote, provincia de Chimborazo, Diego Iturralde (1980) conceptualizaba tres tipos de familias y de redes de parentesco a partir de

la posición de la unidad doméstica dentro de las relaciones de producción agraria. Según la unidad doméstica estuviera dispusiera de una granja familiar, o trabajara en una finca o en una hacienda, Iturralde consideraba que el parentesco iba pasando de estar caracterizado por vínculos fuertes y múltiples y redes de parientes amplias y de alta densidad —es el caso de las granjas— a ser compuesto por vínculos débiles y simples, y redes de parientes restringidas y de baja intensidad —en el caso de las haciendas— (figura 4).

Unidad	Vínculos	Redes
hacienda	débiles y simples	restringidas de baja densidad
finca	débiles y simples	restringidas de alta densidad
granja	débiles y múltiples	amplias de alta densidad

Figura 4. Tipo de vínculos y redes de parentesco en relación a las unidades de producción (Iturralde 1980: 99).

Igualmente, las redes de padrinazgo y compadrazgo variaban de ser fuertes y extensivas en las granjas familiares, a ser débiles y restringidas entre las familias huasipungueras de las haciendas (figura 5).

Unidad	vínculo
hacienda	débil y simple; diádico y restringido
finca	fuerte y simple; poliádico y restringido
granja	fuerte y múltiple; poliádico y extensivo

Figura 5. Vínculos de compadrazgo en relación a las unidades de producción (Iturralde 1980: 100).

A partir de estos estudios, se puede decir que, más allá de las críticas que han sido dirigidas al andinismo peruano por crear una imagen ahistórica y fuera del tiempo de las comunidades indígenas (Weismantel y Wilhoit 2019), el andinismo ecuatoriano revela una atención mayor a los procesos de cambio social, cultural y económico. Las investigaciones ecuatorianas han puesto en evidencia como el sistema de parentesco se entrelaza con los contextos sociales y económicos, siendo el resultado de dinámicas históricas diversificadas. Pasaremos ahora entonces a ver una serie de estudios que se focalizaron sobre el rol de las familias en las transformaciones del país.

Las familias en las transformaciones de los 70 y 80

El contexto social y político de los años 60, 70 y 80, marcado por fuertes transformaciones sociales, económicas y culturales, hizo nacer nuevas preocupaciones de investigación en la antropología ecuatoriana (Martínez Novo 2008). Los procesos de modernización del país, así como la cuestión agraria y el principio de la urbanización, marcaron las agendas de investigación antropológica, en la dirección de estudiar las estrategias de supervivencia y adaptación de las comunidades. En estas investigaciones, la familia y el parentesco ocuparon una posición de relieve.

Las preocupaciones por el cambio y las transformaciones sociales estaban presentes en Ecuador desde los años 60, a partir de la que ha sido definida la antropología indigenista (Moreno Yánez 1992). Es en ese periodo que se difunden en el país las teorías de antropólogos mexicanos como Aguirre Beltrán, lo mismo que como conceptos como los de "regiones de refugio" y "adaptación cultural". A través de la antropología mexicana, se conoce en Ecuador también la antropología marxista francesa de Meillassoux y las obras del economista ruso Chayánov. A partir de los 70 llegan al país también antropólogos norteamericanos como Norman Whitten y Josep Casagrande, que traen las ideas de Steward, Wolf y Sahlins, y empieza a conocerse el estructuralismo de Lévi-Strauss. Este conjunto de perspectivas y teorías estarán a la base de una serie de investigaciones muy estimulantes sobre las transformaciones del mundo indígena y campesino que, en varios casos, se cruzarán con la perspectiva andinista.

Una contribución muy importante en este contexto es la de Whitten (1965, 1974) a partir de sus investigaciones en San Lorenzo, provincia de Esmeraldas. Whitten estudió las dinámicas de adaptación que la sociedad costeña afrodescendiente ponía en práctica en la fase de incorporación a la sociedad nacional y a las políticas económicas desarrollistas del Estado ecuatoriano. En estas transformaciones, el sistema de parentesco tenía la capacidad de conectar a las personas de manera flexible y estratégica. El sistema se organizaba en amplias redes de parentesco ego-centrado bilateral, constituidas a partir de relaciones diádicas entre consanguíneos y afines, pero también a través del compadrazgo y padrinazgo. Estas redes, en algunos casos, llegaban a constituirse en grupos corporados que se mantenían por unas tres o cuatro generaciones, máximo. Sus funciones se desarrollaban alrededor de la crianza de las y los niños, de las actividades económicas, de los rituales y de la vida política.

Estos grupos domésticos eran muy fluidos y variables (figura 6). Las relaciones de pareja no eran muy estables, existía una gran movilidad entre un hogar y otro: hombres que cambiaban de pareja, mujeres que regresaban con sus parientes, niñas y niños que eran dejados al cuidado de otros parientes o padrinos. Los hogares podían cambiar su composición en pocos años, expandiéndose o contrayéndose, fusionándose o escindiéndose dentro de una determinada red de parentesco.

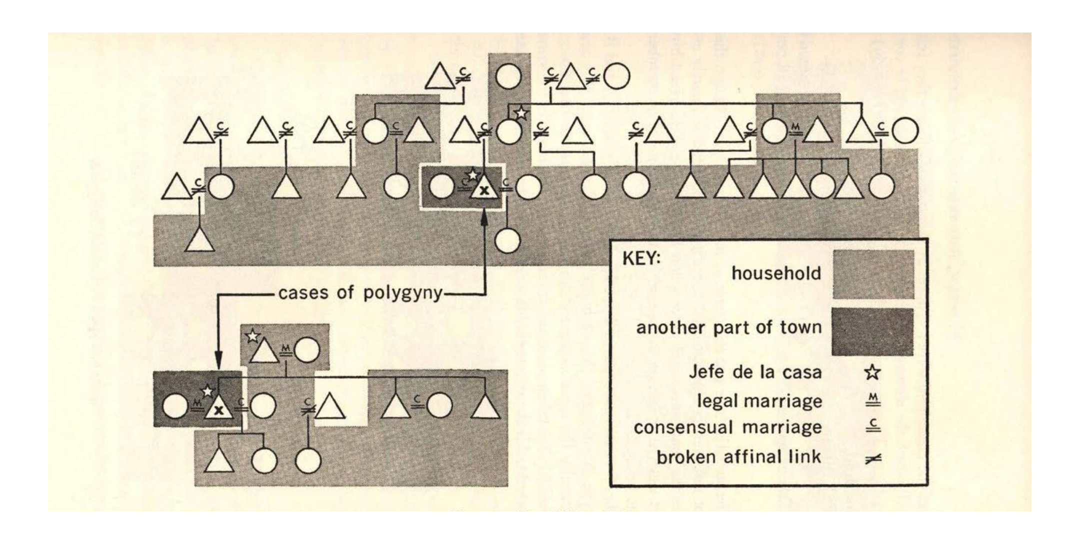


Figura 6. Unidad doméstica extensa esmeraldeña (Whitten 1965: 131).

En la perspectiva de Whitten, muy marcada también por el análisis de redes, las relaciones diádicas eran usadas de manera estratégica por las personas para establecer obligaciones reciprocas de apoyo y asistencia: los lazos de consanguineidad, afinidad, "afinidad atenuada" y de parentesco ritual eran "manipulados" por las personas para "asegurar el mantenimiento de una red flexible de hombres y mujeres cooperantes" (1974: 172), y asegurar así su supervivencia económica, o su avance social y político. En este sentido, el parentesco no era visto por Whitten como un sistema fijo e inmutable, sino como "una red simbólica de parientes potencialmente cooperantes [que] proporciona puntos de referencia tangibles" para la movilidad espacial y social (1974: 162).

Un aspecto común de los estudios sobre transformación del parentesco era la asunción —rezago del paradigma andino— de que las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, se habían mantenido hasta entonces aisladas y estaban ahora entrando en contacto con los procesos de modernización capitalista y con las políticas estatales. Paradójicamente, si bien se ponía en evidencia —como recién hemos visto— que las redes familiares variaban y se adaptaban a los contextos sociales y económicos contemporáneos, se asumía que esta era una transformación que rompía con una larga época de continuidad de la tradición campesina y andina (Sánchez Parga 1984, 1989).

Entre las investigaciones al respecto tenemos nuevamente las de Jim y Linda Belote (1977, 1984, 1997) en Saraguro, quienes ponían en evidencia cómo la inclusión de las familias nucleares en circuitos económicos más amplios y comerciales les hacía ganar una condición de autonomía y bienestar desde la cual las redes de parentesco ya no eran una oportunidad, sino una carga. Las redes extensas ya

no eran consideradas convenientes, pues muchas familias podían ahora pagarse servicios de contratación en vez de tener que acudir a los parientes y entrar en el circuito de la reciprocidad. Por lo tanto, las estrategias matrimoniales y de selección de padrinos ahora se dirigían en reforzar la red existente más que a extenderla, para evitar asumir nuevas obligaciones.

En sus investigaciones en tres comunidades en la provincia de Bolívar, Coloma *et al.* (1979) utilizaron una metodología interesante a partir de las variaciones lingüísticas de los términos de parentesco: a través de una comparación entre los cambios en los términos y en las atribuciones conectadas al estatus parental, analizaban cómo la hispanización del sistema de parentesco indígena acompañaba a la decampesinización. Pero esta no llevaba necesariamente a una pérdida de la identidad étnica: el estudio de Freddy Rivera Vélez (1988) entre los obreros indígenas de fábricas de Otavalo evidenciaba la continuidad de las redes de parentesco indígena, así como de los circuitos de reciprocidad entre familias, en el contexto de la industrialización.

La decampesinización y las migraciones urbanas llevaron la atención también hacia las adaptaciones del parentesco en las ciudades. Un estudio pionero es el de Dewigh Middleton (1975), sobre las transformaciones de las redes de padrinazgo y compadrazgo en la ciudad costeña de Manta. Por su parte, Lelia Gándara (1983), Juan Pablo Pérez Sáinz y Juan Carlos Ribadeneira (1987) realizaron estudios sobre las redes familiares como estrategias de supervivencia en el contexto de los nuevos barrios periféricos de Quito, evidenciando similitudes entre los procesos de adaptación de las familias en el medio rural y en la transición urbana.

Concluyo esta sección señalando que los estudios sobre cambio y adaptación cultural que tuvieron al centro de la atención las transformaciones de las familias y del parentesco no se limitaron a la zona andina y a la Costa, sino que fueron trasversales a todas las regiones del país. Algunos de los más significativos, por haber contribuido a los debates, han sido los de Juan Carlos Ribadeneira (1986) en Esmeraldas, Roque Espinosa (1990) en Manabí, Norman Whitten (1976, 1985) y Mary Elizabeth Reeve (1988) sobre los kichwa de la Amazonía y Philippe Descola (1981) sobre los achuar. Estos estudios abrieron el camino a colaboraciones interdisciplinares entre antropología, sociología y demografía, contribuyendo a ampliar una tendencia a la interdisciplinarización de los estudios de familia que, como veremos al final del trabajo, se concretará abiertamente desde los años 90.

La crítica del parentesco en los 80 y las nuevas corrientes de estudio

A partir de los años 80, la antropología del parentesco atraviesa una etapa de fuerte crisis y posterior renovación teórica. La crisis surge en Estados Unidos, a partir de

la crítica que Henry Schneider realiza a las visiones formalistas y genealógicas del parentesco. En un libro de 1984, Schneider ponía bajo examen la idea de que los lazos de parentesco se basan sobre la consanguineidad, sosteniendo que se trata de una construcción ideológica propia del sistema de parentesco norteamericano, y acusaba a los antropólogos de haberla adoptado acríticamente como herramienta analítica. Schneider sostenía que los antropólogos habían asumido etnocéntricamente que la "substancia" de transmisión genealógica era siempre la consanguineidad, biologizando y naturalizando así unos lazos que, en realidad, eran sociales. Schneider llegó a cuestionar la idea misma de que pueda existir una esfera del parentesco autónoma de otras esferas sociales: los sistemas de parentesco eran, en su opinión, una proyección de los antropólogos euro-americanos a partir de su propio sistema cultural.

La demoledora crítica de Schneider a la antropología del parentesco tuvo un doble efecto: por una parte, el de agotar los estudios formalistas que, con elevados niveles de abstracción sobre terminologías, estructuras y redes, venían siendo realizados en la antropología anglosajona. Pero, por otra parte, impulsó una reflexión crítica dentro de la antropología, a partir de la cual se inició a explorar la variedad de "substancias" que caracterizaban la definición y construcción de lazos entre personas. Estas nuevas reflexiones se alimentaron también de los aportes de la antropología feminista, que había criticado el androcentrismo de los estudios formalistas y la invisibilización de las mujeres y de su rol en el ámbito familiar. Igualmente, las reflexiones críticas sobre la dicotomía biología/cultura aportarán mucho en deconstruir la "naturalidad" del parentesco. A pesar de que Schneider abogaba para que la antropología abandonara el estudio del parentesco, su crítica está en cambio a la base del surgimiento de una importante corriente de estudios —los "nuevos estudios de parentesco"— que ha protagonizado el panorama hasta la actualidad con resultados teóricos muy interesantes.

El concepto clave de estos nuevos estudios es el de *relacionalidad*, es decir, estudiar las diferentes formas a través de las cuales las personas construyen y mantienen lazos entre ellas, y los significados que esto asume desde la cultura. En los últimos años, considerar los lazos familiares en términos de relacionalidad ha permitido superar la rigidez de los modelos formalistas, explorando nuevos significados culturales y diluyendo las fronteras del parentesco tradicional.[76]

Nuevas perspectivas sobre el parentesco desde los Andes

En Ecuador, la crisis de los modelos formalistas y la búsqueda de otras maneras de conceptualizar el parentesco tienen una exponente temprana en Mary Weismantel, que a partir de sus investigaciones en la década de los 80 en Zumbahua, provincia

76 Para profundizar en los nuevos estudios de parentesco hago referencia a los libros de Janet Carsten (2000, 2004) y Marshall Sahlins (2013).

de Cotopaxi, pone bajo crítica la idea de la consanguineidad. En su libro *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes* (1988, traducción española en 1994), Weismantel se fija en el rol que la alimentación tiene en el construir relaciones, con particular atención a las dinámicas de género que caracterizan el ámbito de la cocina. Ya hemos visto como en los estudios andinos la familia nuclear era considerada la célula base de la organización social. La familia nuclear se caracterizaba por la coresidencia en un hogar y el hogar se definía por la presencia de una cocina autónoma. El hogar era considerado la una unidad mínima social, y la mayoría de los estudios dejaban en segundo plano las dinámicas de relaciones y roles en su interior. Había investigaciones etnográficas que analizaban los roles familiares en situaciones festivas y rituales —por ejemplo las de los Belote (1977)— pero la domesticidad cotidiana quedaba casi siempre en segundo plano.[77] La propuesta de Weismantel, en cambio, era considerar la cocina como un espacio social de construcción continua de los lazos familiares, que se daban ya no a través de la transmisión de una substancia consanguínea al momento de nacer, sino a través de la práctica continua y duradera de alimentarse y "criarse".

Viendo las relaciones desde este otro punto de vista, se descubría una red de relaciones diferente de la que podía ser trazada a partir de la consanguineidad. En la figura 7, Weismantel ponía en evidencia esta diferencia: arriba, la visión a partir del "parentesco de corazón", es decir, la construcción familiar de la relacionalidad —en este caso, niños que son cuidados por sus abuelos y considerados sus hijos—; abajo, la visión formalista basada sobre el criterio de consanguineidad.

La representación formalista del parentesco no tenía cuenta de la cercanía real entre las personas, y de los lazos afectivos que se creaban entre ellos. Al mismo tiempo, no conseguía explicar por qué algunos niños se habrían dirigido hacia sus abuelos o tíos llamándoles —y considerándoles— *taita* y *mama*, y viceversa, por qué estas personas consideraban a esos niños sus hijos. Todo esto se podía, en cambio, explicar desde una perspectiva diferente en la que el antropólogo tenía que dejar de proyectar su noción etnocéntrica de consanguineidad:

> Al paso de los años, cada familia llega a tener una estructura generacional y de parentesco construida sobre la familiaridad diaria, que con frecuencia es substancialmente diferente del parentesco consanguíneo actual [...]. Por consiguiente, sobre una base diaria, el uso de las terminologías padres-hijo se refiere a la gente que comparte un fogón: la generación más vieja que alimenta y la más joven que es alimentada. Todos los niños que una familia cría (*viñachishka*), son considerados como sus hijos e hijas. El alimento, no la sangre, es el lazo que los une (Weismantel 1994: 261-262).

77 Una excepción es José Sánchez Parga (1989, 1990), que en algunos trabajos se interesó por las dinámicas relacionales hombre-mujer y padres-hijos, pero no tanto en función de la construcción del grupo doméstico.

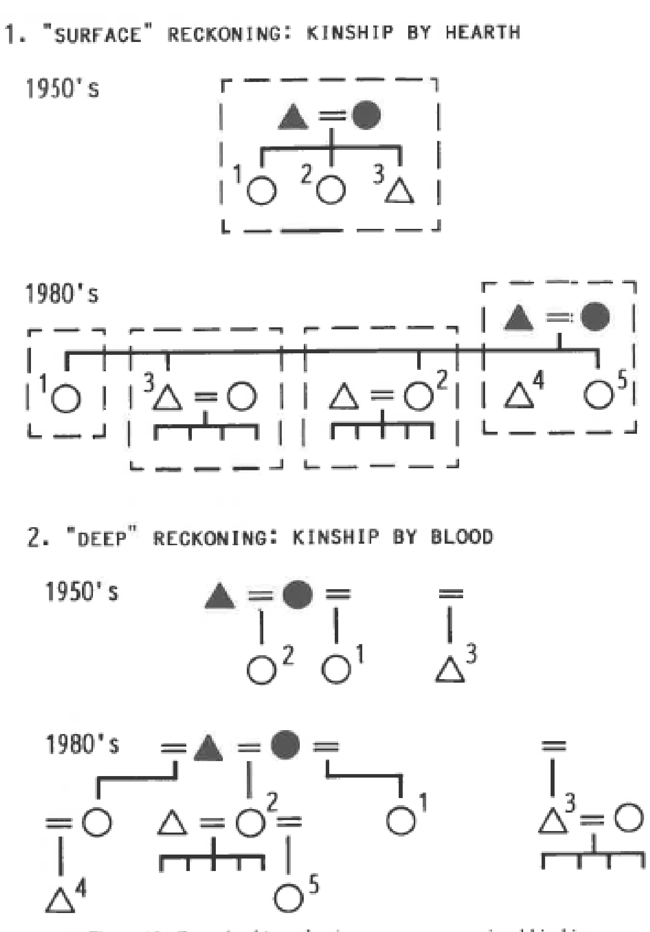


Figura 7. Parentesco cotidiano vs. Parentesco consanguíneo, en una familia extendida (Weismantel 1988: 172).

En un artículo siguiente, publicado en 1995 y que tuvo mucha resonancia en los debates internacionales, Weismantel profundizaba el sentido y valor de la práctica de la adopción en los Andes dentro de una nueva teoría del parentesco. La circulación de niñas y niños entre hogares era muy frecuente en las comunidades indígenas. En muchos casos estos niños, llamados *viñachishka* (del verbo kichwa *viñachina*, "criar") eran adoptados como hijos, mientras que en otros eran solo "entregados" o "regalados" a familias pudientes, para ser criados a cambio de servir en casa. Son numerosos los estudios etnográficos que mencionan esta práctica,

pero sin profundizarla mucho (*e. g.* Villavicencio 1973; Brownigg 1977; Coloma *et al.* 1979; Iturralde 1980; Carrasco 1982; Guerrero 1984). Para Weismantel, en cambio, el *viñachishka* se vuelve la clave para entender una teoría autóctona del parentesco, fundada ya no sobre la consanguineidad, sino sobre prácticas reciprocas de alimentación:

> A los ojos de los habitantes de Zumbagua, engendrar un niño es solo un componente del largo proceso de reproducción física y social, y no es necesariamente el más importante […]. Los lazos entre personas se crean de la misma manera —gradualmente […]. Los dos procesos están interrelacionados: los cuerpos de los individuos están conectados a los cuerpos de los miembros de la familia a través de substancia compartida (Weismantel 1995: 694-695).

Las adopciones no eran, por lo tanto, una especie de "parentesco supletorio" o "residual" que servían para colmar vacíos en casos de falta de hijos, orfandad o pobreza, sino un tipo de prácticas integradas en una teoría indígena sobre la relacionalidad. En este sentido, los antropólogos tenían el reto de abandonar sus categorías conceptuales etnocéntricas sobre qué sería el parentesco, para evitar reproducir esquemas de dominación: "Desde una perspectiva indígena, la insistencia en la primacía del parentesco biológico es parte de una larga serie de creencias y prácticas que los trabajadores gubernamentales y religiosos intentan imponer a la población local" (Weismantel 1995: 690).

En los años siguientes, otros estudios realizados en Ecuador contribuyeron a fortalecer esta nueva perspectiva sobre el parentesco. En 2008, Emily Walmsley publica un artículo en el que estudia la circulación de niñas y niños entre familias afrodescendientes de Esmeraldas. La práctica de confiar a los niños a parientes cercanos, padrinos o madrinas, ya había sido evidenciada anteriormente por Whitten (1965) como muy común. Walmsley señala como la acogida de niños por parte de familias tenía un gran potencial de "parentalización", es decir, de integración en la red familiar. También en este caso la alimentación era un factor importante en la creación de lazos, pero acompañada igual por prácticas de cuidado, sanación —en caso de enfermedad— y de educación. Todos estos elementos podían estar a la base de la construcción de un nuevo lazo que se volvía equivalente al consanguíneo, aunque a diferencia que en Zumbahua, este mantenía una gran fuerza ideológica.

En una perspectiva parecida tenemos dos casos amazónicos: el estudio de Laura Rival (1998) sobre la *couvade*, práctica ritual de cuidado pre y posnatal entre los waorani, y el de Anne Christine Taylor (2000) sobre la creación de lazos de parentesco a partir del cuidado y de la memoria compartida entre los achuar y shuar. Si bien el parentesco en las sociedades amazónicas no es parte de este artículo, es importante señalar la importancia que estos artículos han teniendo en contribuir al debate sobre los nuevos estudios de parentesco, poniendo en evidencia como

muchas sociedades no consideran el parentesco como una condición dada desde el nacimiento, sino como el resultado de un largo proceso de "trabajo" fundado sobre prácticas de cuidado y reciprocidad.

Los nuevos campos de estudio sobre familias en Ecuador y el empuje interdisciplinario

En la reseña que acabamos de realizar, podemos ver como los estudios antropológicos sobre familia y parentesco realizados en la Sierra se han concentrado de manera mayoritaria sobre los pueblos indígenas y las comunidades campesinas. En la Costa, los estudios han sido muchos menos, y se han concentrado sobre los afrodescendientes y las poblaciones campesinas. No hemos tenido espacio para examinar la Amazonía, pero igual ahí los estudios de parentesco se han focalizado sobre las sociedades indígenas. Esta fuerte tendencia a concentrarse en el estudio de las comunidades indígenas y afrodescendientes refleja la historia de la antropología ecuatoriana (Martínez Novo 2008) y solo en los últimos tiempos ha empezado a matizarse.

En 1995 se publicó un volumen, *Rostros de la familia ecuatoriana* (Verdesoto *et al*. 1995), que constituyó un primer importante esfuerzo de sistematización de los estudios sobre familia de manera interdisciplinar: participaron en él un antropólogo (Fernando García), un sociólogo (Roque Espinosa) y dos politólogos (Luis Verdesoto y Gloria Ardaya). Pero la novedad del volumen estuvo también en introducir el estudio de la familia mestiza, ya no solo indígena o afrodescendiente. En los años siguientes los estudios antropológicos sobre familias han ampliado su campo de estudios a lo no indígena, estableciendo también conexiones con la sociología cualitativa, favorecidas por el uso común de la etnografía.

Si bien las redes de parentesco indígenas han continuado presentes en muchas investigaciones sobre el intercambio y la reciprocidad (Ferraro 2004; Warner 2018), es indudable que el campo de estudios se ha ampliado también hacia temas que reflejan los debates internacionales. Señalo, por ejemplo, estudios realizados recientemente en Ecuador sobre la construcción de la genitorialidad a partir de las nuevas tecnologías reproductivas (Roberts 2012), sobre las reconfiguraciones del padrinazgo en el contexto de la transición demográfica (González Díez y Viazzo 2016), así como las nuevas formas de pensar y vivir las redes de parentesco en las parejas del mismo sexo (Aguirre Arauz 2010). Otro campo nuevo es el de las migraciones, en donde encontramos una renovada atención por las redes y dinámicas familiares, sea por parte de antropólogos (Kyle 2000; Pribilsky 2004, 2007; Miles 2007; Rodríguez Cruz 2020) o de sociólogos (Herrera y Carrillo 2009; Ramos 2010; Herrera 2013; Vásquez Arreaga 2014). Todos estos estudios han permitido explorar los cambios que la gran migración de finales del siglo XX ha tenido sobre las redes de parentesco, con una particular atención a las relaciones y roles de género en las familias.

Llegando a la conclusión del presente trabajo, hay que decir que el panorama que he esbozado no agota absolutamente los estudios realizados sobre parentesco y familias en Ecuador. Como se habrá notado, he tomado principalmente en consideración los estudios realizados por antropólogos dentro de las líneas de debate y desarrollo de la disciplina, pero por razones de síntesis he tenido que excluir los aportes que llegan desde la etnohistoria, la sociología, la historia y los estudios políticos. Si bien todos ellos sean de mucho interés para los antropólogos, tratarlos de manera adecuada excedía los límites de este trabajo. Igualmente, mi enfoque ha sido más hacia la Sierra, con algunas pocas menciones a los estudios realizados en la Costa y en la Amazonía. Esta exclusión no resta importancia a una serie de debates y aportes extremamente enriquecedores sobre el parentesco que nacen sobre todo desde la antropología amazónica, pero cuya complejidad merece ser tratada en espacios adecuados por estudiosos más especializados en esas áreas.

Los estudios sobre familia y parentesco en Ecuador se están diversificando mucho y están tomando nuevas direcciones gracias también al diálogo y empuje de estas otras disciplinas. El aporte de la antropología a los estudios sobre familias y parentesco es solo una parte de un panorama de estudios mucho más amplio y complejo, que los antropólogos no pueden ignorar. Es de esperar que futuros trabajos de síntesis o profundización puedan ayudar a enriquecer el estado de la cuestión sobre el tema, para así poder fomentar nuevas agendas de investigación sobre este tema.

Referencias citadas

Aguirre Arauz, Patricio. 2010. *Quito gay: al borde del destape y al margen de la ciudad*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.

Álvarez Litben, Silvia Graciela. 2001. *De huancavilcas a comuneros: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena*. Quito: Abya-Yala.

Belote, James Dalby. 1984. "Changing adaptative strategies among the Saraguros of Southern Ecuador". Tesis doctoral. Montana State University. Helena.

Belote, James Dalby. 1997. *Los saraguros del sur del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Belote, Jim y Linda Belote. 1977. "The limitation of obligation in Saraguro kinship". En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage*. Pp. 107-116. Washington: American Anthropologist Association.

Botero, Luis Fernando. 1990. *Chimborazo de los indios: estudios antropológicos*. Quito: Abya-Yala.

Brownrigg, Leslie Ann. 1977. "Variaciones del parentesco cañari". En: Marcelo Fernando Naranjo, José Pereira y Norman Whitten (eds.), *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*, pp. 23-41. Quito: PUCE.

Carrasco, Eulalia. 1982. *Salasaca: la organización social y el alcalde*. Quito: Mundo Andino.

Carsten, Janet (ed.). 2000. *Cultures of relatedness*. Cambridge University Press.



Carsten, Janet. 2004. *After Kinship*. Cambridge University Press.
Coloma Mora, León, Ileana Soto Andrade y José Yánez del Pozo. 1979. "Sistemas sígnicos no verbales del parentesco entre los quichua hablantes: el caso de Quesera, Gradas Chico e Illahua, provincia de Bolívar". Tesis de licenciatura para el Instituto de Lenguas y Lingüística. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.
Descola, Philippe. 1981. "From Scattered to Nucleated Settlement: A Process of Socioeconomic Change among the Achuar". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 614-646. University of Illinois Press.
Espinosa, Roque. 1990. *Parentesco y reproducción en Manabí: el caso de Membrillal*. Quito: Fundación Ecológica Ecuatoriana; Abya-Yala.
Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda, formas y relaciones de intercambio en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.
Gándara, Lelia. 1983. "Estudio semiótico del parentesco vigente en un barrio periférico de Quito poblado por migrantes rural-urbanos". Tesis de licenciatura para el Instituto de Lenguas y Lingüística. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.
González Díez, Javier y Pier Paolo Viazzo. 2016. El parentesco ficticio entre América Latina y Europa: estrategias de respuesta a la desparentalización en perspectiva comparada. *Confluenze, Rivista di Studi Iberoamericani*. 8(1): 89-104.
Guerrero, Andrés. 1975. *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano*. Quito: Escuela de Sociología-UCE.
Guerrero, Andrés. 1984. "Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero (Cayambe-Ecuador)". En: José Sánchez Parga *et al.*, *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, pp. 217-256. Quito: CAAP.
Herrera, Gioconda y María Cristina Carrillo. 2009. "Transformaciones familiares en la experiencia migratoria ecuatoriana. Una mirada desde los contextos de salida". *Mélanges de la Casa de Velázquez*. 39(1): 1-15.
Herrera, Gioconda. 2013. *"Lejos de tus pupilas": familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en Ecuador*. Quito: FLACSO.
Iturralde, Diego. 1980. *Guamote: campesinos y comunas*. Instituto Otavaleño de Antropología.
Kyle, David. 2000. *Transnational Peasants: Migrations, networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. John Hopkins University Press.
Lambert, Bern. 1977. "Bilaterality in the Andes". En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage*, pp. 1-42. Washington: American Anthropologist Association.
Marcos, Jorge. 1995. "El sistema de parentesco de los habitantes de la costa de la provincia del Guayas". En: Silvia Álvarez (ed.), *Primer encuentro*

de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa. Arqueología, etnohistoria, antropología social, pp. 467-486. Quito: Abya-Yala.
Martínez Novo, Carmen. 2008. "Ecuador: Militants, Priests, Technocrats, and Scholars". En: Deborah Poole (ed.), *A companion to Latin American anthropology*, pp. 90-108. Oxford: Blackwell Publishing.
Mayer, Enrique. 1977. "Beyond the Nuclear Family". En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage*, pp. 60-80. Washington: American Anthropologist Association.
Middleton, Dewight. 1975. Choice and Strategy in an Urban "compadrazgo". *American Ethnologist*. 2(3): 461-475.
Miles, Ann. 2004. *From Cuenca to Queens. An Anthropological Story of Transnational Migration*. University of Texas Press.
Mintz, Sidney y Eric Wolf. 1950. An Analysis of Ritual Co-parenthood (Compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*. 6(4): 341-368.
Montes del Castillo, Ángel. 1989. *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostrazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos.
Moreno Yánez, Santiago. 1992. *Antropología ecuatoriana: pasado y presente*. Quito: Ediguías.
Pérez Sáinz, Juan Pablo y Juan Carlos Ribadeneira. 1987. *Vivir en la ciudad: pobladores y reproducción de la fuerza de trabajo en San Carlos Alto*. Quito: CAAP.
Poeschel, Ursula. 1985. *La mujer salasaca: su situación en une época de reestructuración económico-cultural*. Quito: Abya-Yala.
Pribilsky, Jason. 2004. "Aprendemos a convivir: conjugal relations, co-parenting, and family life among Ecuadorian transnational migrants in New York City and the Ecuadorian Andes". *Global Networks*. 4(3): 313-334.
Pribilsky, Jason. 2007. *"La chulla vida": Gender, Migration, & the Family in Andean Ecuador & New York City*. Syracuse University Press.
Reeve, Mary Elizabeth. 1988. *Los quichuas del Curaray: el proceso de formación de la identidad*. Quito: BCE; Abya-Yala.
Ribadeneira, Juan Carlos. 1986. "El cantón Eloy Alfaro: organización social y modelo de acumulación". En: Fredy Rivera Vélez *et al.*, *Campesinado y organización popular en Esmeraldas*, pp. 63-122. Quito: CAAP.
Rival, Laura. 1998. Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(4): 619-642.
Rivera Vélez, Freddy. 1988. *Guangudos: identidad y sobrevivencia, obreros indígenas en las fábricas de Otavalo*. Quito: CAAP.
Roberts, Elizabeth. 2012. *God's laboratory: assisted reproduction in the Andes*. University of California Press.
Rodríguez Cruz, Marta. 2020. Familia migrante, escuela y comunidad en los Andes equinocciales: continuidades y cambios en la identidad cultural. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. 68(24): 191-210.
Sahlins, Marshall. 2013. *What Kinship Is-And Is Not*. Chicago University Press.



Sánchez Parga, José. 1984. "Las estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag Chico". En: José Sánchez Parga, Manuel Chiriboga, Galo Ramón y Andrés Guerrero, *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, pp. 154-216. Quito: CAAP.

Sánchez Parga, José. 1989. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: CAAP.

Sánchez Parga, José. 1990. *La familia indígena*. Quito: CAAP. Mimeo.

Sandoval, Pablo. 2012. "Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990". En: Carlos Iván Degregori, Pablo Sendón y Pablo Sandoval (eds.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, vol. II, pp. 98-145. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Schneider, David. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press.

Sendón, Pablo. 2012. "Estudios de parentesco y organización social en los Andes". En: Carlos Iván Degregori, Pablo Sendón y Pablo Sandoval (eds.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, vol. II, pp. 357-410. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sendón, Pablo. 2020. "Repensando un viejo libro de antropología: 'Parentesco y matrimonio en los Andes', cuatro décadas después". En: Pablo Sandoval (ed.), *Antropologías hechas en Perú*, pp. 129-156. Lima: Asociación Latinoamericana de Antropología.

Taylor, Anne Christine. 2000. Le sexe de la proie. Représentations jibaro du lien de parenté. *L'Homme*. 154-155: 309-334.

Uzendoski, Michael. 2010. *Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Vásquez Arreaga, Jorge Daniel. 2014. *Identidades en transformación: juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador*. Quito: FLACSO.

Verdesoto, Luis, Gloria Ardaya, Roque Espinosa y Fernando García. 1995. *Rostros de la familia ecuatoriana*. Quito: UNICEF.

Walmsley, Emily. 2008. Raised by Another Mother: Informal Fostering and Kinship Ambiguities in Northwest Ecuador. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 13(1): 168-195.

Warner, Mildred (coord.). 2018. *Un* buen lugar *en Tungurahua: estrategias familiares en un pueblo rural*. Quito y Nueva York: FLACSO; Abya-Yala; Cornell University.

Weismantel, Mary y Mary Elena Wilhoit. 2019. "Kinship in the Andes". En: Sandra Bamford (ed.). *The Cambridge Handbook of Kinship*, pp. 179-210. Cambridge University Press.

Weismantel, Mary. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. University of Pennsylvania Press.

Weismantel, Mary. 1989. "Making Breakfast and Raising Babies: The Zumbagua Household as Constituted Process". En: Richard Wilk (ed.). *Reconsidering*









the Domestic Mode of Production, pp. 55-72. Boulder, San Francisco y Londres: Westview Press.

Weismantel, Mary. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.

Weismantel, Mary. 1995. Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*. 22(4): 685-704.

Whitten, Norman. 1965. *Class, Kinship, and Power in an Ecuadorian Town. The Negroes of San Lorenzo*. Stanford University Press.

Whitten, Norman. 1974. *Black Frontiersmen. Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

Whitten, Norman. 1976. *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press.

Whitten, Norman. 1985. *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.



Un sistema de salud para un Estado plurinacional

Juan Cuvi y Erika Arteaga Cruz

Introducción[78]

De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en América Latina viven 58 millones de personas pertenecientes a 800 pueblos indígenas, que representan el 9,8 % de la población regional (CEPAL 2020). Solo en el área andina se ubican aproximadamente 20 millones de indígenas, principalmente de la etnia kichwa y aymara, concentrados en Bolivia, Perú y Ecuador (OPS 2008). El último censo en el país revela que un 7 % de la población del Ecuador se autoidentifica como indígena, aunque mapas genéticos reportan una composición ancestral con 51 % de composición genético-étnica nativo-americana para la Costa, 64,7 % para la Sierra y 67 % para la Amazonía (Paz y Miño *et al*. 2021).

A pesar de ser los antiguos propietarios de la tierra, las poblaciones indígenas presentan los peores índices en salud en el contexto regional (Montenegro y Stephens 2006; OPS 2008). Según la CEPAL, el promedio de mortalidad infantil de los niños indígenas en América Latina es un 60 % mayor que el de los niños no indígenas: 48 por mil nacidos vivos en comparación con 30 por mil nacidos vivos, respectivamente (CEPAL *et al*. 2010). Para 2018, el Ecuador reportaba un 50,6 % de la población indígena en situación de pobreza, comparada con un 20,9 % de población no indígena (CEPAL 2020).

La situación de la salud de la población indígena ecuatoriana es alarmante. Entre 2014 y 2017 era 69 % más frecuente la mortalidad materna en mujeres indígenas que en mujeres mestizas, así como un 50 % más frecuente si se trataba de mujeres afrodescendientes (Noboa 2019). La desnutrición crónica afecta a uno de cada cuatro

78 Para desarrollar los contenidos sobre el modelo biomédico hegemónico y su relación con los modelos médicos ancestrales se ha utilizado como referencia el texto de Cuvi (2015) *Modernidad, dominación y saberes ancestrales: la colonialidad del conocimiento médico en el Ecuador*.









niños ecuatorianos, pero esta cifra se duplica si son indígenas: uno de cada dos sufre desnutrición crónica y cuatro de cada diez padecen anemia (ENSANUT 2014).

Soluciones simples como intervenciones puntuales de salud, mejor oferta de servicios maternoinfantiles o captación de pacientes indígenas en los servicios de salud no resuelven estas brechas profundas. Existen problemas estructurales que deben afrontarse si se busca mejorar la situación de salud de las poblaciones indígenas: por ejemplo, la apropiación violenta del territorio, el desplazamiento de pueblos y comunidades, la discriminación, la explotación petrolera y minera en sus espacios vitales, el rechazo de las instituciones, tecnologías y conocimiento indígenas (Montenegro y Stephens 2006).

Un informe de la CEPAL da cuenta de que durante la pandemia y aprovechando el estado de excepción decretado por el Gobierno, las empresas mineras avanzaron en procesos de exploración que habían sido suspendidos como consecuencia de las demandas comunitarias. No cesó la minería ilegal en Pacto (Pichincha), Larama (Loja) y Buenos Aires (Imbabura), mientras el pueblo shuar arutam (Morona Santiago) exigía la expulsión de las mineras de sus territorios por temor al contagio del virus (Castro 2020 en CEPAL 2020).

Los líderes y lideresas indígenas reportaban que, durante la etapa más intensa de la pandemia, sus comunidades corrían un riesgo mayor debido a la falta de alimentos, agua potable, jabón y saneamiento básico. Los pueblos indígenas enfrentan condiciones adversas para aplicar las medidas de prevención recomendadas, con una mayor probabilidad de habitar viviendas en condiciones deficientes y de hacinamiento (OPS 2021). El aislamiento social se terminó convertido en un privilegio de clase.

Desde hace tres décadas, los procesos de reforma del sector salud en América Latina han incluido en su debate el eje de la interculturalidad, en la medida en que se ha aceptado que para enfrentar el complejo perfil epidemiológico de la población indígena y lograr mejores condiciones de salud, el paradigma puramente médico occidental ha resultado insuficiente.

De hecho, los pueblos indígenas no fueron incluidos como tales en las estadísticas nacionales del Ecuador sino hasta 2001, cuando se incluyó en el Censo Nacional la pregunta de la autoidentificación étnica (Guerrero 2005 en Rodríguez 2006).

La pandemia y los límites del modelo biomédico

Los pueblos indígenas han demostrado que tienen sistemas de salud propios altamente eficientes. Esto ha sido evidente durante la pandemia del coronavirus. Frente a la nula respuesta del Estado, han propuesto y ejecutado estrategias concretas para responder a la crisis sanitaria: aislamiento voluntario, impedimento

de ingreso de empresas petroleras y mineras a sus territorios, trueque entre regiones, contabilización de contagios, potenciación de la medicina ancestral, producción de material informativo en sus distintos idiomas, etc. (Aguirre 2020). La pandemia evidenció la limitación del modelo biomédico hegemónico, racista y colonizador.

Esta experiencia reaviva el viejo debate sobre la relación entre el modelo médico convencional y los modelos médicos ancestrales. La integración al sistema formal de salud de los terapeutas tradicionales no garantiza una mejor atención a las poblaciones indígenas. Knipper considera que "es sin duda importante facilitar a los pacientes el acceso a recursos sanitarios/espirituales según su propia voluntad y criterio. Pero la institucionalización de agentes y prácticas 'tradicionales' dentro de las instituciones sanitarias es un tema complejo que precisa de reflexiones e investigaciones específicas" (2010: 10).

Por su parte, Fernández Juárez, autor de numerosas compilaciones sobre salud intercultural, hace varias advertencias respecto de la institucionalización de las prácticas médicas ancestrales:

> Los experimentos que se han hecho para "occidentalizar" las medicinas indígenas, dotándolas de las herramientas burocráticas y escenarios propios de la biomedicina, no han resultado demasiado fructuosos, en parte debido a que los potenciales usuarios indígenas no se reconocen en ese modelo médico "híbrido" y, además, puesto que desacreditan e impiden el desarrollo y eficacia de su medicina tradicional (2010: 28).[79]

Contar con servicios de salud culturalmente adecuados para el parto vertical o incluir agentes tradicionales de salud en la institución no garantiza una relación basada en el respeto y la legitimidad de los servicios. De hecho, Menéndez (2006) señala que:

> La reducción de la interculturalidad casi exclusivamente a los aspectos culturales expresa, frecuentemente, objetivos de asimilación e integración, así como tiende a excluir o por lo menos a opacar los procesos socioeconómicos que reducen o directamente impiden establecer relaciones interculturales realmente respetuosas y simétricas (en Ramírez Hita 2009).

79 Hay, sin embargo, experiencias excepcionales que rompen la regla. Se puede mencionar la gran aceptación que lograron los servicios de salud occidentales coordinados por Manuel Amunarriz, por parte de las comunidades indígenas rivereñas del río Napo, en Nuevo Rocafuerte, hasta la primera década de 2000. Dichos servicios no se sometieron a ninguna adecuación cultural ni incluyeron a *yachaks*, *pajuyus* ni parteras. Más bien apostaron por un personal de salud occidental respetuoso del otro y con una comunicación efectiva en las lenguas nativas de la zona. Esta condición les permitió ganarse la confianza de las comunidades indígenas (Knipper y Dannhardt 2009).

El caso de las parteras comunitarias es sintomático. Durante el último período de implementación de la política de salud, el Ministerio de Salud Pública (MSP) redujo sus funciones. Prácticamente las convirtió en agentes para la promoción y prevención con mujeres, acompañantes, encargadas de tareas de limpieza e higiene y responsables de referir a las madres a los subcentros de salud, pero no se les permitió atender partos (MSP 2008). Los talleres de interculturalidad con las parteras eran una mera formalidad.

Varios estudios demuestran que los resultados respecto de la mortalidad materna mejoran si la mujer evita un centro de salud inadecuado o un proveedor de salud incompetente, que demore su llegada a centros de salud de mayor complejidad. Asistir a centros de salud parcialmente equipados o que funcionan mal incrementa el riesgo de mortalidad materna (Elmusharaf *et al*. 2017).

A pesar de la limitación de la labor de las parteras desde el MSP, que extirpa su función y las instrumentaliza para captar pacientes, la reunión regional sobre el impacto del COVID-19 en pueblos indígenas reconoce su rol fundamental en la atención del embarazo y el parto, una condición que se evidenció en el contexto de la pandemia (OPS 2021). Sin embargo, desde la lógica oficial no se las respeta ni se las reconoce como un componente importante de los sistemas de salud.

Definiciones necesarias

El debate sobre el sistema de salud no puede realizarse sin considerar, de entrada, las principales definiciones que constan tanto en la normativa oficial como en las propuestas de los actores sociales directamente relacionados con la temática. La reflexión es fundamental por las contradicciones que existen entre los distintos discursos y la forma en que se estructuran y aplican estas propuestas. Con frecuencia, las teorías y conceptualizaciones sobre los modelos alternativos de salud chocan con las agendas políticas, tanto con aquellas que provienen de la intervención del Estado como con aquellas que cuestionan las políticas públicas desde las organizaciones sociales.

En el capítulo sobre derechos del buen vivir, la Constitución ecuatoriana consagra el principio de la interculturalidad en la prestación de los servicios de salud, es decir, admite la interrelación entre formas diferentes de abordar el proceso de salud-enfermedad-atención. De igual manera, en el capítulo sobre el régimen del buen vivir asigna la misma característica al Sistema Nacional de Salud (SNS), además de reconocerle su diversidad cultural y la complementariedad de la medicina ancestral. El Estado asume la responsabilidad de garantizar las prácticas de salud ancestral "mediante el reconocimiento, respeto y promoción de sus conocimientos, medicinas e instrumentos" (Constitución 2008).

El SNS está constituido por las entidades pública, privadas, autónomas y comunitarias de todo el sector. Garantiza, entre otros aspectos, la interrelación de los grupos sociales desde un enfoque pluricultural. Integra en su estructura las agendas de la medicina tradicional y alternativa. La función de coordinación de los integrantes del sistema corresponde al MSP en tanto autoridad sanitaria nacional. Uno de los mecanismos establecidos para cumplir con sus funciones es la aplicación consensuada del modelo de atención.

El Modelo de Atención Integral de Salud Familiar Comunitario e Intercultural (MAIS-FCI), por su parte, tiene una definición bastante amplia del concepto de interculturalidad en la aplicación de las políticas de salud desde el Estado. Esta visión, no obstante, obedece a lo que Ramírez Hita califica como una estrategia para atenuar las contradicciones socioeconómicas que atraviesan a una sociedad culturalmente diversa. La interculturalidad es vista como una diferencia entre pueblos o nacionalidades que puede resolverse mediante la armonización de las relaciones en el plano simbólico de la cultura, pero que no cuestiona las desigualdades inherentes al capitalismo como factores de diferenciación y conflicto. De este modo, la interculturalidad serviría más bien para desestructurar los mecanismos internos de cohesión de los sistemas médicos indígenas y, en consecuencia, los sistemas ideológicos propios (Ramírez Hita 2011: 111). El MAIS-FCI no reconoce el elemento central de lo que sería una interculturalidad crítica y contestaría más cercana a la noción de plurinacionalidad, es decir, la autonomía de los sistemas de salud comunitarios, ancestrales o indígenas.

La primera distorsión de la que adolece el MAIS-FCI es que hace una transposición mecánica de los postulados teóricos, sin realizar un esfuerzo por adaptar la propuesta a las condiciones particulares y variables de cada realidad. Prácticamente termina suponiendo que todos los sistemas de salud ancestral o tradicional operan sobre los mismos principios y cosmovisiones. Los Estados que han incluido el concepto de interculturalidad a sus políticas de salud han terminado por integrar a los terapeutas tradicionales al sistema formal en condición subordinada y, en consecuencia, ratificar el carácter hegemónico del modelo biomédico.

Por su parte, la propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) tampoco profundiza sus argumentaciones en favor de la aplicación de un modelo de salud alternativo. Aunque claramente define la naturaleza decolonial del Estado plurinacional que plantea, y que implica un cuestionamiento al sistema de dominación capitalista, no avanza en su concepción sobre lo que significa la salud desde posiciones antagónicas al modelo biomédico hegemónico. Al contrario, mantiene la noción de integración de las prácticas y conocimientos ancestrales a la lógica institucional del Estado (CONAIE 2007: 42-46). De esta forma reafirma la tendencia a legitimar al modelo biomédico como modelo hegemónico en la sociedad. Como se demuestra en varios estudios, cuando los terapeutas tradicionales se institucionalizan, sacrifican su condición de líderes espirituales de

sus comunidades y terminan actuando como simples complementos del sistema oficial de salud.

Estas particularidades en el campo de la salud responden a un debate más complejo, como el que se dio durante la Asamblea Constituyente de 2008 a propósito del carácter intercultural o plurinacional del Estado. Desde visiones de la izquierda (*e. g*. la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN) se cuestionó la existencia de un Estado plurinacional que daba cuenta de un supuesto etnocentrismo y de la división del país en territorios autónomos. Para estas organizaciones campesinas, herencia de los sindicatos agrarios, la verdadera opción es una patria única en la diversidad, mientras que los enemigos principales son el subdesarrollo, la pobreza y la exclusión (Ayala Mora 2011). Esta sería la mejor opción para la integración latinoamericana, en la continuación del sueño de Bolívar, pero sin cuestionar el modelo de desarrollo, la inexistencia de unidad en la diversidad del Estado ecuatoriano durante dos siglos, ni la exclusión sistemática de indígenas y afrodescendientes en este modelo de Estado nacional. En su propuesta política "Interculturalidad: camino para el Ecuador" la FENOCIN coloca como eje de diálogo a la interculturalidad para construir un Estado-nación. En este punto vale la pena rescatar las palabras de Ampam Karakas, dirigente amazónico: "¿Algún ecuatoriano puede negar la existencia de los pueblos o nacionalidades indias? Lo que sucede es que el Estado ecuatoriano representa a una nación supuestamente homogénea desde el punto de vista de las clases dominantes. Pero, no es esta la realidad, la realidad es plurinacional y el Estado no expresa ese carácter".

Otras reflexiones abonan en el debate. Galo Ramón (2008) sostiene que la interculturalidad tiene las siguientes ventajas: 1) reconoce el derecho a la diferencia y la diversidad, pero enfatiza la necesidad de construir la unidad, reconociendo y estableciendo instituciones y mecanismos que posibiliten el encuentro creativo y equitativo entre los diversos; 2) no permite que los pueblos indígenas sean tratados como minorías, a las que se les entrega una parte minúscula del Estado, porque atraviesa a todas las normas, instituciones y prácticas del país; 3) permite un tratamiento flexible a las distintas formas de la diversidad, porque aplica tanto a los territorios en los que vive un solo pueblo como a los territorios compartidos; 4) ofrece una salida a los pueblos afrodescendientes y los mestizos.

Catherine Walsh, por su parte, define a la interculturalidad como aquello que "intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad" (Walsh 2009: 41). Sin embargo, la salud intercultural demandada tanto por los pueblos indígenas como construida desde el Estado solo ha propiciado una apropiación de las prácticas y conocimientos médicos ancestrales, una extirpación de las funciones de los agentes tradicionales de salud para adaptarlas al SNS, y deformaciones en

las prácticas médicas (como parteras en centros de salud a las que se les exige ecografías para realizar los manteos).

En esta línea de análisis también es importante hacer algunas precisiones sobre los conceptos más importantes que utilizamos en nuestra argumentación, de modo que se pueda hacer un acercamiento a la idea de un sistema de salud coherente con la declaración del Ecuador como Estado plurinacional. De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española (1994), un modelo es un "esquema teórico, generalmente en forma matemática, de un sistema o de una realidad compleja que se elabora para facilitar su comprensión y el estudio de su comportamiento". Su valor es básicamente heurístico.

Un sistema de salud, por su parte, es el conjunto de servicios, instituciones y recursos humanos encargados de preservar las condiciones de salud de una población determinada. Su organización está sustentada básicamente en pilares técnicos, administrativos y funcionales respaldados por una normativa jurídica. En el caso ecuatoriano, el SNS cuenta inclusive con una ley expresa (2013).

El sistema médico, en cambio, se refiere a los elementos que intervienen e interactúan en el proceso de ejercicio de la medicina como ciencia y como práctica; constituye un ámbito central para el estudio, análisis y explicación teórica del modelo médico. Los sistemas médicos pueden existir sin sistemas de salud, porque son una institución social permanentemente transformada y deconstruida en la que los actores sociales e individuales tienen un rol significativo. Esta constatación ha sido uno de los mayores aportes de la antropología médica.

Cuando nos referimos a los modelos de salud alternativos estamos pensando precisamente en la existencia de sistemas médicos no convencionales ni formalizados. Son construcciones históricas de pueblos o nacionalidades que inclusive han logrado resistir durante siglos a la colonización del modelo biomédico hegemónico. No obstante, esta variedad de sistemas médicos no implica necesariamente la existencia de un sistema de salud.

Cabe anotar, como complemento que, aunque la noción de sistema médico tiene sus raíces en una construcción teórica occidental, las culturas americanas tienen equivalentes conceptuales que pueden facilitar la construcción de propuestas alternativas. En la cultura kichwa, la palabra *llaki* designa a distintas formas de organización sistémica de la realidad. En este sentido, al ser construcciones históricas, con un objetivo claro como es el equilibrio colectivo, con una relación dinámica con el entorno, con capacidad homeostática para adaptarse y renovarse, las prácticas y conocimientos médicos ancestrales constituyen un sistema. Por eso no es casual que se hayan mantenido vigentes a lo largo del tiempo.

Nina Pacari sostiene que, cuando los pueblos de la nacionalidad kichwa resuelven un *llaki* (un problema, otra connotación del término) lo hacen con una noción de integralidad: todos los elementos están interrelacionados y nada está aislado ni puede ser tratado de modo disperso. Esta integralidad parte de la cosmovisión y de la forma de vivir que se implementa en todos los órdenes de la vida: actividades agrícolas, educación, salud. Cuando se resuelve un *llaki* lo que se restablece es la armonía (Pacari 2018: 117).

Pacari también plantea un ejemplo de interconexión. Según la concepción kichwa, las fuentes de agua consideradas sagradas están ligadas a las festividades, a la ritualidad para la sanación, a la restauración de la armonía, a la producción en la *allpa* mama, a la alimentación de los seres humanos, a la vida misma, porque en el vientre de la madre, en medio del líquido amniótico, crece el *wawa*. El agua es la sangre que recorre por la madre tierra; la tierra es mujer y cuando morimos nos acoge en su vientre (2018: 118).

Estado, biomedicina y modelos médicos ancestrales

El concepto de integralidad con el que los antropólogos han definido a los modelos de salud ancestrales se refiere al equilibrio y armonía que predominan en la cultura indígena andina, tanto respecto de la interioridad del individuo como de su relación con el entorno. Los factores ambientales representan al mismo tiempo un hábitat natural y una expresión simbólica de la espiritualidad. El ser humano está integrado por un componente somático (mi cuerpo) y otro espiritual (mi alma) que, aunque con características particulares en su desarrollo y maduración, están profundamente interrelacionados.

Esta relación se aplica en las respuestas médicas frente a cualquier situación de desequilibrio sanitario. Al ser la salud un componente inseparable de esa totalidad socioespiritual, su interpretación y manejo incluye no solo a aquellos elementos naturales relacionados con el cuerpo, el entorno y los síntomas de la enfermedad, sino también a las instituciones sociales, a los valores culturales y a los referentes históricos de la comunidad. En estas condiciones, la enfermedad tiene orígenes individuales, familiares y comunitarios que exigen respuestas holísticas. La forma como se categoriza a las enfermedades permite entender la epidemiología de una comunidad o un pueblo, el ordenamiento lógico de su sistema de salud y el comportamiento de la gente.

La biomedicina tiene limitaciones para entender esta categorización, porque segmenta la realidad y parcela al individuo. El modelo biomédico, con toda su parafernalia técnica y modernizante, ha logrado transformar o eliminar muchos ritos comunitarios alrededor de la enfermedad y hasta de la muerte. Desde su positivismo, aplica prácticas médicas que resultan contradictorios con un manejo

integral del proceso salud/enfermedad; por ejemplo, provoca el rompimiento de la confianza entre el médico y el paciente, la cual, en la medicina indígena, actúa como un complemento indispensable del equilibrio general del proceso. En los modelos médicos ancestrales, la convicción en la sabiduría del curador plantea una certidumbre que involucra al paciente y fortalece las relaciones humanas y sociales

Una consecuencia lógica de los modelos ancestrales de salud es la comunidad, porque la socialización de la enfermedad implica formas de socialización del poder que viabilizan las respuestas colectivas. Al ser la enfermedad parte de una totalidad social, la respuesta médica debe alcanzar esa condición. Eso explica que el curandero ostente poder únicamente cuando actúa como tal (es decir, cuando restablece el equilibrio universal) y que luego vuelva a su condición de simple miembro de la comunidad.

Es innegable que la integralidad de un modelo médico genera una sólida cultura de participación social. La articulación cuerpo-espíritu-entorno horizontaliza la mirada médica, por cuanto amplía el universo observado. La inclusión de muchos y variados elementos en el fenómeno de la enfermedad favorece un conocimiento de tipo extensivo, frente al conocimiento de tipo intensivo —y concomitantemente vertical— de la biomedicina. Al centrar esta última su atención en el elemento biológico, simplemente reduce el horizonte y la amplitud del proceso salud/enfermedad y prioriza el rol del médico y de la tecnología. Por el contrario, un modelo médico andino involucra en el proceso a toda la comunidad.

En el proceso de imposición del modelo biomédico, como resultado del avance y expansión del capitalismo, el Estado liberal se empeña en entronizar a los profesionales médicos en lugares predominantes de la estructura de clases, con lo cual le asegura a la práctica médica legitimación cultural, técnica, política, social y académica. Esta pretensión de homogeneidad descalifica de manera sistemática las prácticas y saberes médicos alternativos. En este sentido, el modelo biomédico cuestiona la diversidad cultural y, por lo mismo, refuerza la unicidad de las visiones no solo médicas, sino también jurídicas, políticas y económicas predominantes. Si el paciente debe ser asumido en su corporeidad universal en tanto organismo biológico único, entonces también resulta factible aplicar un régimen jurídico-político único (el liberalismo) o un sistema económico también único (el capitalismo).

La uniformización del discurso biomédico es particularmente preocupante por los efectos adversos que tiene sobre la cohesión social, de manera especial en las comunidades más pobres y en las zonas rurales e indígenas. El desmantelamiento o la desvalorización de las prácticas y saberes médicos alternativos atentan contra las identidades comunitarias y, por lo mismo, minan la capacidad de los pueblos para resistir y dar respuesta a la globalización. La profesionalización de la medicina cosmopolita constituye un esfuerzo por controlar la naturaleza del pluralismo médico que, según Ramírez Hita (2009: 102), es una particularidad fundamental en las distintas

formas de atención de la salud de todos los grupos sociales. Según esta autora, este pluralismo constituye una realidad que incluso pone en tela de duda el concepto de interculturalidad con el que se ha querido plantear una alternativa al modelo biomédico desde una supuesta uniformidad de la medicina tradicional o ancestral.

En este proceso de imposición de un discurso médico hegemónico, el Estado ha sido el principal instrumento para difundir y oficializar una visión unívoca no solo de la modernidad, sino de la estructuración del poder político. Desde el mundo indígena, la respuesta que complementa los siglos de resistencia ha sido el carácter plurinacional que debería tener el Estado ecuatoriano. La propuesta de la CONAIE es un cuestionamiento radical a un Estado nacional que ha viabilizado la exclusión y explotación de los pueblos y nacionalidades indígenas. El reconocimiento de la diversidad en la que se asienta la sociedad ecuatoriana no queda restringido al ámbito cultural, sino que plantea distintos alcances que van desde el reconocimiento de derechos colectivos hasta la demanda de autogobiernos comunitarios (Cartuche Vacacela 2016).

Pese a los avances logrados, la declaratoria constitucional de la plurinacionalidad del Estado todavía refleja profundas limitaciones en su aplicación, sobre todo en lo relacionado con la potencial autonomía de pueblos, nacionalidades y comunidades indígenas. En el ámbito de la salud —que es el tema que aquí no ocupa—, estas barreras implican una desvalorización sistemática y progresiva de sus prácticas y saberes médicos, empezando por la ocupación de los territorios indígenas. Los sistemas médicos indígenas están directamente articulados a la disposición de recursos naturales próximos, de manera particular en la Amazonía. Cualquier forma de colonización afecta gravemente el acceso a esos recursos, mucho más cuando va acompañada por procesos industriales (petróleo o minería) que provocan daños ambientales irreversibles.

Pero la colonización no es únicamente territorial. El Estado también coloniza las concepciones sobre la salud que muchos pueblos han desarrollado ancestralmente. La ampliación de los servicios públicos sirve, en la práctica, para imponer un SNS que acaba subordinando a todas las expresiones médicas que puedan existir en una zona determinada. Prácticas, saberes y cosmovisiones ancestrales son neutralizados o absorbidos por un modelo biomédico hegemónico oficializado por el Estado. Es lo que ocurrió durante la década del primer Gobierno de Alianza PAIS, gracias a la abundante disposición de recursos financieros. La expansión indiscriminada de servicios, con elefantes blancos incluidos,[80] sedujo a la población indígena y provocó el repliegue progresivo de los farmaceutas tradicionales. Los sistemas médicos ancestrales aparecieron como insuficientes, cuando no inútiles. Al final, tal como lo demuestra Milagros Aguirre (2016), cuando el Estado se contrajo debido a la reducción de su capacidad de gasto, quedó un vacío imposible de llenar, porque

80 Para un análisis de este fenómeno se puede consultar Wilson y Bayón (2017).

los sistemas médicos ancestrales habían sido gravemente debilitados. Sobre todo, se desbarataron los procesos de transmisión de conocimientos.

Por un nuevo paradigma

Una de las principales particularidades del modelo de salud andino es su integralidad, cuyas manifestaciones pueden ser observadas y estudiadas en forma directa hasta la actualidad, puesto que la medicina indígena sigue preservando sus componentes básicos. Al ser la salud un componente inseparable de una totalidad socio-espiritual, su interpretación y manejo incluyen no solo a aquellos elementos naturales relacionados con el cuerpo, el entorno y los síntomas de la enfermedad, sino también a instituciones sociales, valores culturales y referentes históricos de la comunidad

Para procesar las contradicciones y diferencias que subyacen a esta relación entre un modelo médico hegemónico y los que podríamos designar como modelos ancestrales de salud, toca remitirse a un proceso de dominación histórica cuyas consecuencias persisten hasta el día de hoy. Si bien la gran mayoría de países latinoamericanos consiguió su independencia en el primer cuarto del siglo XIX, no fue sino hasta después de la II Guerra Mundial que se acuñó el concepto de descolonización, particularmente a partir de la emancipación de las colonias europeas en África y Asia. El debate, entonces, se centró en las condiciones, dificultades y expectativas de estos procesos.

Esta descolonización, sin embargo, evidenció profundas limitaciones. La soberanía política no contrarrestaba necesariamente las condiciones de dominación social y sobre todo cultural que habían dejado siglos de control. Surgen entonces las teorías de la decolonialidad[81] como una nueva forma de explicar e interpretar estas relaciones desiguales entre las antiguas colonias y las potencias mundiales. La argumentación se centra en las diferentes formas y estrategias mediante las cuales el poder se sigue ejerciendo y reproduciendo. En el campo de la salud, el dominio epistémico, es decir la subordinación de los conocimientos y saberes ancestrales, es crucial.

Como ya se señaló brevemente, las diferencias entre el modelo biomédico occidental y los modelos ancestrales radica en sus respectivas concepciones sobre lo que significa la salud, donde la integralidad es un factor diferenciador fundamental. Si para la biomedicina la fragmentación es una condición indispensable para responder a los procesos de salud-enfermedad, para los pueblos originarios de América esa es una de las principales amenazas para su cohesión interna. El rompimiento del equilibrio cósmico no solo impide un manejo equilibrado de los

81 Una síntesis actualizada sobre las teorías poscoloniales y decoloniales puede hallarse en la revista *Nómadas* (enero-junio, 2021: https://bit.ly/3tNMQKB).

procesos patológicos, sino que afecta la convivencia en su totalidad, porque la salud involucra otras dinámicas colectivas: alimentación, producción, relaciones sociales, ambiente, educación.

La posibilidad de concretar sistemas de salud interculturales (unidad en la diversidad en un diálogo de iguales) es más bien limitada. Ya en 1999 se debatía la posibilidad de incluir en el modelo de medicina basada en evidencia (aprobación de métodos y tecnologías médicas basadas en ensayos clínicos) algunas especialidades de la medicina alternativa (la acupuntura o la herbolaria), en una rama denominada medicina integrativa. El principal problema es que ambas concepciones distan en su raíz: experiencia (acumulado histórico de prácticas) versus tecnología (manejo instrumental y procedimental de la salud) (Relman y Weil 1999).

Para el caso ecuatoriano colocamos como ejemplo el saber andino, que tiene otra entrada epistemológica. El saber ancestral es un saber histórico que se ha forjado en la resistencia, caracterizado por la transmisión oral, la valoración de la energía, la comprensión astronómica, la importancia de los solsticios y equinoccios, los rituales esenciales, así como la complementariedad (León 2020).

En el modelo mito-poético andino el mundo es un tejido, la malla-mimbre que articula todo es el espacio-tiempo (León 2020). La "totalidad funde el espacio-tiempo y desde allí es una realidad compleja de entender desde lo occidental". El saber andino no se sostiene en el concepto, en lo racional, analítico y sistemático, sino en la experiencia, donde las intuiciones del mundo de la vida son fundamentales. La realidad adquiere otras dimensiones, que se expresan en lo sacramental y celebrativo (Orrego Echeverría 2018: 137).

Por esto mismo sería imposible una articulación de saberes en diálogo horizontal, pues la medicina basada en evidencia se fundamenta principalmente en el cuidado de los pacientes de acuerdo con la comprobación científica y tecnológica que guía las decisiones clínicas (Jagtenberg 2006). Las mismas guías de práctica clínica del MSP están basadas en esta concepción del manejo del proceso salud-enfermedad. El conocimiento está regido por categoría o por compartimentos aislados, que no tienen relación con la noción de complementariedad del mundo andino (femenino-masculino, izquierda-derecha) ni de correspondencia (arriba-abajo, microcosmo-macrocosmo).

Por otro lado, la fe en el progreso lineal que caracteriza al modelo biomédico se contrapone con la concepción bidimensional y multidimensional del tiempo andino: tanto lingüística como vivencialmente, el futuro está "atrás" y el pasado "adelante". Para el pensamiento andino, la historia no es el despliegue y la realización de un proyecto histórico ni de un espíritu absoluto, sino una repetición cíclica que se corresponde con el orden del cosmos (Orrego Echeverría 2018: 171). Desde esa perspectiva, la salud no es un continuum interminable de sofisticación tecnológica sino una permanente recuperación del equilibrio colectivo.

Conclusiones

¿Cómo establecer esta relación entre una estructura sanitaria de carácter nacional —definida en la Constitución y cuya rectoría está asignada al MSP— y los diferentes sistemas ancestrales de salud? Las opciones oscilan entre la idea de la diversidad dentro de la unidad, tal como lo plantea el concepto de plurinacionalidad de la CONAIE, o la contrahegemonía desde los procesos territoriales, tal como lo sugiere el sistema autónomo de salud de los zapatistas. Es decir, entre el respeto desde la autoridad estatal a las diferencias, pero manteniendo la capacidad última de decisión, o la negociación en igualdad de condiciones.

La diferencia no es superficial, sobre todo al calor de la experiencia. Aunque la primera opción consta en los marcos legales y teóricos que norman el funcionamiento del sector de la salud (Constitución, Código Orgánico de la Salud, Ley Orgánica del SNS y MAIS-FCI), su aplicación solo hay servido para profundizar la hegemonía del modelo biomédico y del SNS a través de los mecanismos ya mencionados. La realidad, es decir, las lógicas comerciales del mercado, la soberbia tecnológica y la discriminación desde el conocimiento médico occidental, se sobreponen a la normativa legal y a los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades indígenas.

En este contexto, la posibilidad de desarrollar sistemas de salud contrahegemónicos ingresa en el horizonte de la confrontación política con todos los mecanismos de dominación del capitalismo. Y no únicamente en el ámbito de la salud. La resistencia a las estrategias de desestructuración cultural y social en contra de pueblos y comunidades indígenas requiere de condiciones de negociación con el Estado mucho más concretas y efectivas que la normativa legal. Como lo demuestran los conflictos de las últimas décadas, solo el control territorial y la autonomía han conseguido frenar la expansión depredadora del capitalismo.

Adicionalmente, estas condiciones están sujetas a dos factores fundamentales: territorialidad y autonomía. Tanto la resistencia a la ofensiva del mercado y del Estado como la posibilidad de potenciación de estos sistemas ancestrales de salud dependen de la capacidad para sostener procesos propios, que permitan una interacción creativa, no subordinada, con el SNS (y también entre sistemas ancestrales).

Eso implica construir un espacio horizontal que trascienda las jerarquías que establecen las funciones de los actores del sector de la salud. Como dice Lang (2021), si entendemos al Estado —en la escala política que sea, local, nacional o internacional— como una relación social, como un campo de disputa asimétrico que condensa y materializa relaciones de fuerzas presentes en la sociedad, los objetivos transformadores únicamente son alcanzables con un fuerte contrapeso, que actúa desde afuera de las instituciones públicas. Lo que se requiere, entonces, es una organización social sólida, que junte las luchas territoriales por el agua, contra el extractivismo, por la seguridad social y por territorios saludables, no solo por la

oferta de servicios. En ese sentido, el movimiento indígena tiene un rol primordial para aglutinar a varias fuerzas sociales.

Pensar la salud como derecho colectivo implica un sistema de salud con base territorial, que asegure el manejo comunal de la tierra y del agua, la recolección de alimentos o la conservación de semillas, por mencionar los aspectos más relevantes. La relación de este sistema con el Estado podría darse de la misma manera que lo fueron —como conquista histórica del movimiento indígena— las escuelas interculturales bilingües. Es decir, una articulación comunitaria (con presupuestos participativos para la salud y decisiones colectivas) en la que se respeten las prácticas ancestrales de salud, en su mismo idioma y con sus propios acuerdos de distribución del poder dentro de la comunidad.

En ese sentido, para romper con el modelo de Estado que tenemos y comenzar a construir la plurinacionalidad como expresión de la libre determinación, se requieren nuevos entendimientos con estos sujetos de derechos colectivos. Se entiende que, más allá de ocupar en forma individual un cargo en el centro de salud a fin de captar parteras o promotores, lo que se requiere es respetar la designación de esos funcionarios desde las organizaciones indígenas, en diálogo continuo y a partir del respeto a la autonomía.

En América Latina, la lucha por la equidad se traduce en la disputa por sistemas únicos de salud que implican sistemas nacionales de provisión de servicios. En estos sistemas nacionales —necesarios, sin duda, tal como los desnuda la pandemia del COVID-19— cabe preguntarse si la lucha por el acceso a servicios (lo que la OMS denomina cobertura universal de salud) va de la mano con la colonización biomédica o con el exterminio de los sistemas de salud propios y plurales. La pregunta es concreta: ¿de qué salud y para qué territorios y poblaciones hablamos?

Un debate sobre el rol de la antropología en el manejo de estos procesos dinámicos y no ausentes de conflicto es imprescindible. Como plantea Ramírez Hita (2017: 186) para el caso peruano, la antropología ha sido planteada como una herramienta para transformar y modernizar aquellas culturas y áreas del país que se consideraban ancladas en un pasado y que debían integrarse en la sociedad mayoritaria. Esta forma de pensar la modernidad se impone mediante parámetros de la sociedad que nos remiten a una época colonial, de dependencias que se generan no ya a partir de la subordinación exterior de los Estados, sino dentro de los mismos Estados nacionales.

Referencias citadas

Aguirre, Milagros. 2016. *Límites de la salud intercultural: estudio de caso en la provincia de Orellana*. Quito: Plataforma por el Derecho a la Salud.

Aguirre, Milagros. 2020. *La pandemia se ensañó con los pueblos indígenas*. Quito: Plataforma por el Derecho a la Salud.
Arteaga, Érika y Juan Cuvi. 2020. "Las paradojas de la salud. Consolidación del complejo médico industrial y fortalecimiento del conservadurismo social. Análisis del caso ecuatoriano durante los Gobiernos de Alianza PAIS (2007-2019)". En: Stalin Herrera, Camilo Molina y Víctor Hugo Torres (eds.), *Ecuador: debates, balances y desafíos post-progresistas*. Quito: CLACSO.
Ayala Mora, Enrique. 2011. *Interculturalidad: camino para el Ecuador*. Quito: FENOCIN.
Cartuche Vacacela, Inti. 2016. De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios. *Revista Convergencia Crítica*. 2(9): 51-66.
CEPAL, UNFPA y OPS. 2010. *Salud materno infantil de pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Santiago de Chile. https://bit.ly/3IdXFLa/
CEPAL. 2020. "El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva". Informes de Proyectos (LC/TS.2020/171) para la CEPAL. Santiago de Chile. https://bit.ly/3KVZ7DJ/
CONAIE. 2007. *Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador: por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Quito.
Constitución Política del Ecuador. 2008. Asamblea Nacional Constituyente.
Cuvi, Juan. 2015. "Modernidad, dominación y saberes ancestrales: la colonialidad del conocimiento médico en el Ecuador". En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *Biopiratería*. Quito: Abya-Yala.
Diccionario de la Real Academia Española. 1994. RAE.
Elmusharaf, Khalifa, Elaine Byrne, Ayat Abu-Agla, Amal AbdelRahim, Mary Manandhar, Egbert Sondorp y Diarmuid O'Donovan. 2017. Patterns and determinants of pathways to reach comprehensive emergency obstetric and neonatal care (CEMONC) in South Sudan: qualitative diagrammatic pathway analysis. *BMC Pregnancy and Childbirth*. 17(278): 1-15. https://bit.ly/3JamYyH/
ENSANUT. 2014. *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición*, tomo 1. Quito: MSP; INEC.
Fernández Juárez, Gerardo. 2010. "Sumak Kawsay: retos y paradojas de la Salud Intercultural". En: Autor (ed.), *Salud, interculturalidad y derechos: claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay-Buen Vivir*, pp. 17-52. Quito: Abya Yala.
Jagtenberg, Tom, Sue Evans, Airdre Grant, Ian Howden, Monique Lewis y Judy Singer. 2006. Evidence-based medicine and naturopathy. *Journal of Alternative & Complementary Medicine*. 12(3): 323-328.
Knipper, Michael y Verena Dannhardt. 2009. "30 Años de cirugía en la Amazonía ecuatoriana: las experiencias del Dr. Manuel Amunárriz y la medicina intercultural". En: Gerardo Fernández Juárez (ed.), *Salud e*

interculturalidad en América Latina: prácticas quirúrgicas y pueblos originarios, pp. 203-17. Quito: Abya-Yala.

Knipper, Michael. 2010. Más allá de lo indígena: Salud e Interculturalidad a nivel global. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*. 27(1): 94-101. https://bit.ly/36huWaZ/

Lang, Miriam. 2021. *Rehabitando el territorio: plurinacionalidad, interculturalidad y sumak kawsay en el primer municipio indígena de Cayambe*. Quito: UASB.

León, Marco. 2020. *Escuela de Formación de Derechos Colectivos y Economía Comunitaria del Pueblo Kitu Kara*. Quito: Casa Pueblo Kitu Kara.

Ley Orgánica del Sistema Nacional de Salud. 2013.

Montenegro, Raúl y Carolyn Stephens. 2006. Indigenous health in Latin America and the Caribbean. *Lancet*. 367: 1859-1869.

MSP. 2008. *Guía técnica para la atención del parto culturalmente adecuado*. https://bit.ly/36f2R3L/

Noboa, Hugo. 2019. *Mortalidad materna en el Ecuador: una mirada crítica*. Quito: Plataforma por el Derecho a la Salud.

OPS. 2008. "Reunión regional: determinantes sociales de la salud de los pueblos indígenas de las Américas". Documento de trabajo. Quito: OPS; OMS; Programa Regional Salud de los Pueblos Indígenas.

OPS. 2021. "El impacto de la COVID-19 en los pueblos indígenas de la región de las Américas: perspectivas y oportunidades". Informe de la reunión regional de alto nivel para la Organización Panamericana de la Salud. https://bit.ly/3MWVXBt/

Orrego Echeverría, Israel Arturo. 2018. *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con Martin Heidegger*. Universidad Santo Tomás. https://bit.ly/3I5t0Q4/

Pacari, Nina. 2018. "La plurinacionalidad en la llamada Revolución Ciudadana". En: Juan Cuvi (ed.), *El gran fraude*, pp. 111- 120. Quito: Montecristi Vive.

Paz y Miño, César, Ana Karina Zambrano y Paola Leone. 2021. "Origen de la población ecuatoriana y sus componentes étnicos a partir de huellas genéticas de autosomas, mitocondrias y cromosoma Y". En: Enrique Gea Izquierdo y Ninfa Patiño Sánchez (eds.), *Características socioculturales, demográficas y de salud pública de las nacionalidades indígenas del Ecuador*. Quito: PUCE.

Ramírez Hita, Susana. 2009. Políticas de salud basadas en el concepto de interculturalidad: Los centros de salud intercultural en el altiplano boliviano. *Avá, Revista de Antropología*. (14): 1-28. https://bit.ly/3t63fuA/

Ramírez Hita, Susana. 2011. *Salud intercultural: crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT.

Ramírez Hita, Susana. 2017. ¿Es posible una antropología médica emancipadora? Reflexiones desde el contexto regional. *Avá, Revista de Antropología*. (31): 185-196.

Ramón Valarezo, Galo. 2008. *¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?* Quito: s. e. https://bit.ly/3w63APN/



Relman, Arnold y Andrew Weil. 1999. Is Integrative Medicine the Medicine of the Future? A Debate Between Arnold S. Relman and Andrew Weil. *Archives of Internal Medicine*. 159(18): 2122-2126.

Rodríguez, Liliana. 2006. "Enfoque Intercultural en Salud Sexual y Reproductiva en el Ecuador". En: Autora *et al.*, *Enfoque intercultural y de género en salud materna*, pp. 17-30. Otavalo: Gobierno Municipal de Otavalo; UNIFEM; UNICEP; UNFPA; OMS.

Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.

Wilson, Japhy y Manuel Bayón. 2017. *La selva de los elefantes blancos: megaproyectos y extractivismos en la Amazonia ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.









La interculturalidad desde un proceso de antropología de lo contemporáneo en la Universidad de Cuenca

Luis Alberto Herrera Montero[82], Israel Sebastián Idrovo Landy[83] y Juan Fernando Vera Cabrera[84]

Introducción

La Maestría en Antropología de lo Contemporáneo, de la Universidad de Cuenca, empezó a fraguarse a mediados de 2013, logrando ofertar su primera cohorte en octubre de 2015 y la segunda en abril de 2018. Entre sus resultados fundamentales se constata la formación de un importante grupo de investigadores con competencias teóricas y metodológicas para la investigación etnográfica y la praxis profesional. Se propuso, en su momento, un programa que salde una deuda pendiente para el sur de Ecuador, no obstante, esta consideración territorial no podía obviar el devenir social de procesos globales y el disciplinar en el mundo contemporáneo.

Dentro de las fuentes de inspiración del programa formativo, se ha tomado en cuenta la tradición del pensamiento francés de Michel De Certeau y su vocación por el estudio de las manifestaciones mínimas de la vida cotidiana; así como los aportes de Marc Augé —quien fue mentor y animador directo del programa en sus inicios— y su apuesta en reparar en la temporalidad y espacialidad de las interacciones humanas en lo contemporáneo, tanto en realidades de pueblos lacustres de Costa de Marfil como en contextos urbanos como el metro, el cine o los *bistro* parisinos. A partir de estas contribuciones fundacionales se diseñó un

82 Docente de la Universidad de Cuenca (Ecuador).
83 Antropólogo y docente de la Universidad de Cuenca (Ecuador).
84 Licenciado en Ciencias de la Educación en Historia y Geografía (Universidad de Cuenca).

plan de estudio teórico y epistemológico de antropología de lo contemporáneo, sostenido en cuatro reflexiones:

- La primera fue comprender la emergencia de nuevas geografías globales, que implica también cambios de escalas y dimensiones en el abordaje de lo local, lo nacional y lo planetario, como instancias que se amalgaman recíproca y simultáneamente. Así, el trabajo etnográfico y su énfasis en "lo micro" desde su circunscripción en un territorio y cultura específicas, no puede abstraerse de las influencias, flujos y tensiones que aparecen en su relación con lógicas globales. De este modo fue posible comprender el proceso antropológico como instrumento para el análisis del individuo transcultural (Augé 2007: 92), más cuando hoy la noción de distancia geográfica no basta en la definición de lo próximo y lo lejano. En esa perspectiva, Augé (1996) habla del "otro individual" y el "otro cultural" para hacer notar cómo las tecnologías y la mundialización de ciertas referencias culturales disipan algunas distancias físicas, mientras que intensifican otras, por ejemplo, de tipo generacional.
- Una segunda reflexión se despliega en la emergencia de nuevas relaciones y cartografías humanas, ya que las dinámicas de un mundo interdependiente e interconectado han favorecido la "reflexividad" científica en el análisis sociocultural (Bourdieu y Wacquant 2008), conminado a replantear la relación del antropólogo y los "sujetos de estudio", quienes no tienen necesariamente una actitud pasiva en el proceso de investigación, antes bien, nos observan, interpelan y validan nuestro trabajo. En esta medida la antropología se constituye a la vez en una ventana para ver el mundo y un espejo en el que nos reflejamos.
- La tercera reflexión que ha orientado al posgrado, ha estado anclada en la necesidad de operar desde perspectivas holísticas e interdisciplinares para propiciar diálogos creativos entre profesionales de diferentes tradiciones y disciplinas, con lo cual se ha procurado complejizar las realidades de estudio y a la vez desbordar las posibilidades metodológicas o incluso estilísticas de la escritura etnográfica.
- Finalmente, un mundo en permanente y vertiginoso cambio, demanda una vocación de movimiento, es decir, de incorporación de miradas renovadas, de implicación de nuevos instrumentos de estudio e incluso de desborde hacia tópicos que muchas veces han sido escamoteados por enfoques disciplinarios "clásicos", principalmente en el concierto latinoamericano. Así, asuntos relacionados con la ciencia y tecnología, el *big-data* e infraestructuras digitales y discusiones sobre medio ambiente, Antropoceno, paradigmas poscorporales y poshumanos, entre muchos otros, han constituido temas que han caracterizado el desarrollo de la Maestría, como también han propiciado diálogos y tráficos experimentales con la medicina, la ingeniería, el arte contemporáneo, la ciencia ficción, etc.

Esta perspectiva dialógica ha abierto la posibilidad también de un desborde disciplinar, mediante una resemantización de las referencias y un enriquecimiento reflexivo de las formas de especulación "propias" de las ciencias sociales (Andrade 2017b). En el marco de la exposición mencionada sobre lo contemporáneo y la transdisciplinariedad, el programa de maestría ha priorizado el eje intercultural tanto en formas de aprendizaje que promueven el reconocimiento de la diversidad y el diálogo de saberes, cuanto en la creación de asignaturas específicas para el abordaje, profundización y problematización sobre el tema, lo que incluye cursos como: "interculturalidad y transculturación", "lengua, etnicidad y comunicación", "identidades e identificaciones colectivas" y "migraciones y movilidad humana".

En América Latina, las perspectivas de análisis intercultural han puesto énfasis en abordar lo real como tramados entre identidad y alteridad, con trayectos propios en términos epistémicos, políticos, educativos (Dietz 2017) y sobre todo éticos (Tubino 2004). Es así que el diálogo transcultural con actores sociales se torna crucial (Althabe 2003). Sin embargo, esta perspectiva dialógica conlleva desafíos respecto no solo a la diversidad de pueblos y epistemes, sino también a la necesidad de una estrecha interacción con proyectos emancipatorios y de redistribución de poder político, epistémico y simbólico entre diversos (Moya y Moya 2004; Walsh 2009).

Así, proponemos una reflexión socioantropológica sobre el complejo asunto de la interculturalidad, a partir de una perspectiva dialógica, contrahegemónica, crítica y contemporánea en la apuesta y experiencia de la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo, de la Universidad de Cuenca, en donde ha sido prioritario cultivar espíritus críticos sobre la problemática degenerante de lo intercultural hacia comportamientos de fetichización (Benjamin 2016) y subjetivación capitalística (Guattari y Rolnik 2005), al simplificar el tema en eventos folclóricos o ceremonias *new age*, que desvalorizan su esencia crítica. En este proceso analítico, en calidad de objetivo, pretendemos articular el problema expuesto con experiencias de trabajo en los ámbitos institucional, teórico y de investigación. La dinámica metodológica que proponemos para el efecto, tiene relación directa con la "sociopraxis" (Villasante 2006), que ha logrado sintetizar adecuadamente metodologías participativas desde parámetros de reflexión y práctica transformadora de lo real. Con base en esa orientación práxica, los procedimientos y técnicas de investigación se han concretado a través del taller etnográfico y la conversación tematizada, muy en sintonía con ejercicios de la "investigación-acción-participación" y la "educación popular" (Herrera 2017).

La interculturalidad desde una problematización contemporánea

Problematizar una realidad implica partir de un análisis debidamente situado, es decir, la problemática de un estudio o investigación debe estar rigurosamente contextualizada. Ahora bien, ha sido una tendencia preponderante concebir un contexto simplemente como una enumeración de cifras de índole estadístico, sin

el importante rol orientador de la teoría. En este texto nos oponemos a dichas perspectivas del positivismo socioantropológico, ya que no es posible caracterizar datos sin matices provenientes de abordajes teóricos (Guber 2004). De ahí que nuestra problematización la iniciamos primero en relación con lo que identificamos como fetichismo y subjetivación capitalística.

Carlos Marx (1977) supo definir al sistema capitalista como mundo de mercancías, y al hacerlo, demostró cómo se encubren relaciones sociales de enriquecimiento desmesurado de la clase dominante a través de procesos de explotación de la clase trabajadora. De este modo, Marx explicó cómo el valor asoma no por ser fruto del trabajo invertido en la producción de objetos, sino que los objetos mismos adquieren valor por el hecho solo de aparecer en el mercado. Este fenómeno se lo engloba pues como fetichismo capitalista de la mercancía. Entonces el fetichismo posiciona el relacionamiento social como relaciones entre hombres y objetos para la comercialización, dejando por fuera relaciones sociales de explotación y acumulación de capital.

Por su parte, Walter Benjamin (2016) profundizó el enfoque marxista sobre el fetiche de la mercancía en el capitalismo en ámbitos de orden sociocultural y no de exclusividad económica. En su perspectiva analítica, la estética y materialidad de urbes como París son claras muestras de fetichismo, ya que se ha generalizado una estructura de dominación desde formas y contenidos alineados con intereses e interpretaciones de sectores de poder, cuyas percepciones y significados se imponen sobre los de otros sectores sociales. En calidad de ejemplo analiza edificios y pasajes en París, donde demuestra su acondicionamiento a la moda como estilo de vida de las clases dominantes y que se terminan normalizando, en detrimento de sectores dominados, que asumen esa fetichización como si fuera propia y común. En la contribución de Benjamin, el fetichismo se ha naturalizado en la escenificación de los sueños, que lejos de propiciar un espíritu crítico, termina legitimando una inadmisible subordinación. Esa misma crítica argumenta respecto a comunidades originarias, que no pueden sostenerse desde la exclusividad mitológica y mágica para abordar contextos de dominación moderna, por ser altamente vulnerables al predominio del fetichismo. Por tal motivo, para el autor resulta indispensable incursionar en esfuerzos rigurosos de crítica, como mecanismo de emancipación (Benjamin 2016).

Específicamente la antropología también ha trabajado sobre el fetichismo cultural. El aporte de Georges Bataille (1985) advierte sobre la necesidad de que la disciplina se emancipe de un orden cotidiano que ha naturalizado la supremacía social del capitalismo. Esta noción sobre el fetichismo capitalista de Bataille la retoma Michael Taussig, quien la aplica en su experiencia etnográfica con sintonía respecto de los aportes tanto de Marx como de Benjamin (Carlin 2014).

De esta forma, Taussig caracteriza la naturalización del capitalismo en los planos cotidianos de diversidad de culturas en contextos sudamericanos. Para el autor es

de notable significado articular imágenes, narrativas y acciones que dan cuenta de una inserción dominante del fetichismo capitalista. Con base en su experiencia, durante investigaciones con campesinos afrodescendientes, en plantaciones de azúcar de Colombia, Taussig (2020) realiza un potente análisis sobre la fetichización del mal, mediante la imagen del diablo, que permite alivianar conflictos entre formas de producción precapitalistas y capitalistas, a través de las cuales se propicia un acondicionamiento del alma a poderes ilusorios que terminan alienando a los trabajadores en relación con las mercancías que producen. La afirmación mencionada es equiparable al enfoque marxista de definir al fetichismo como alienación, que transforma las relaciones humanas como relaciones entre cosas y a las cosas como relaciones humanas. "El individuo queda dislocado de la comunidad. La riqueza existe paralelamente a una pobreza aplastante. Las leyes económicas triunfan sobre las de orden ético. El objetivo de la economía es la producción, no el hombre, y los artículos de consumo gobiernan a sus creadores" (Taussig 2020: 24). Sin embargo, Taussig pone énfasis en manifestaciones de resistencia, que pueden surgir de un profundo adentramiento en el fetichismo y sus heterogéneas formas, con el propósito de resignificarlo y reconstruirlo como liberador y trasformador.

Lo expuesto nos ha permitido desentrañar la temática desde una perspectiva marxista heterodoxa. Sin embargo, también destacamos enfoques posestructurales que han influenciado la antropología latinoamericana, sobre todo en Brasil. Así, las contribuciones de Guattari y Rolnik son de gran utilidad, en cuanto al abordaje de procesos de subjetivación capitalística. Desde esta perspectiva, es pertinente destacar que la subjetivación no se simplifica en la abstracción, como sí acontece en ciertos enfoques de subjetividad. La subjetivación es en sí, principalmente, un proceso que rompe con la dualidad cartesiana entre lo abstracto-concreto. En la opinión de Guattari y Rolnik (2005), el sistema capitalista ha incidido notablemente en la producción intensiva y extensiva de sujetos propensos y vulnerables respecto a las dinámicas productivas y reproductivas del capitalismo.

En este sentido, la lógica del capital, además de mercancías, genera seres que se comprometen con el orden social individualista imperante; por tanto, las subjetividades se involucran con la masiva producción de mercancías desde instancias de trabajo y presencia social dominada por hipertecnologías globales, definidas como sociedad de control (Deleuze 1991). Este tipo de sociedad ya no obedece a las formas industriales del "fordismo", sino a la intensa producción de conocimiento como el principal eje mercantil y al masivo endeudamiento a través de tarjetas de crédito, sin mayores dificultades en la aprobación de los correspondientes financiamientos. En términos políticos, esta realidad supera la sociedad disciplinar y panóptica, de la vigilancia y el castigo, por la del control social de los sujetos y sus intimidades a partir de la hipertecnología mundializada, afectando seriamente los tejidos comunitarios de contacto y fuga social.

En un esfuerzo de situar el análisis, Guattari y Rolnik delimitaron su contribución en la realidad brasileña, donde identificaron procesos de subjetivación capitalista a partir de cartografías sobre la colonización esclavista. Desde esta postura cartográfica centrada en micropolíticas, los autores posicionan subjetivaciones de resistencia social, capaces de armar mapas diversos a partir de las fugas que hagan en un ámbito o territorio, que implican no solo un espacio geográfico, sino también devenires hacia subjetivaciones otras, diferentes y singulares, que Guattari lo sintetiza como:

> Sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo "esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular" (Guattari y Rolnik 2005: 29).

Desde propuestas específicamente antropológicas, es relevante el trabajo de Alejandra Aquino (2013), quien ha sistematizado varios textos de Guattari sobre subjetivación, que en forma sintética los caracteriza como "sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo" (2013: 284). La autora, sin abandonar su sintonía con Guattari, toma en consideración a Sherry Ortner (2006) al concebir la subjetividad como conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, entre otros, que no solo caracterizan a los sujetos, sino que los anima como actuantes. En ese sentido, los sujetos están moldeados y organizados por formaciones socioculturales. Evidentemente, esta explicación da cuenta de la necesidad de hacer antropología de sujetos como entes complejos, que aunque reproduzcan el sometimiento impuesto por la cultura dominante, simultáneamente resisten a la misma. Así, la autora repara no solo en la importancia de estar conscientes del escenario sociocultural, sino también —en tanto capacidad y condiciones para generar reflexividad y crítica— de responder a necesidades de transformación, resistencia y agencia, que articulen la praxis marxista contra el fetichismo y el agenciamiento deleuziano respecto de las subjetivaciones capitalísticas.

En cuanto al tema específico de la interculturalidad, desde la Maestría de Antropología de lo Contemporáneo, detectamos un proceso de fetichización y reificación de la noción, que en ciertos contextos, la tergiversan hacia condición de mercancía o suvenir exótico, así como a procesos de etnogénesis que coadyuvan a afirmaciones identitarias esencialistas (Del Campo 2019). Esta fetichización y reificación de la interculturalidad, encuentra en el plano alegórico el campo privilegiado de debate, con lo cual, el despliegue de performatividades rituales eclipsa discusiones sobre desposesión territorial, soberanía alimentaria, subalternización epistémica, etc. En ese sentido, una perspectiva contemporánea procura superar la "nostalgia antropológica" (sea en su versión colonialista o salvífica) que busca "paraísos perdidos" y que, de forma conservadora y esencialista, se atrinchera en una defensa

acrítica de la "tradición" mientras que escamotea el análisis de las relaciones de poder implícitas. Asimismo, la perspectiva contemporánea que inspiró la Maestría en Antropología, procuró superar una "alocronía" que subsume al sujeto subalternizado a un proceso de esencialización temporal y espacial (Fabian 1983) que provoca, por ejemplo, la asunción del indígena como un sujeto que pertenece a un tiempo pre-moderno (pasado mítico) y un espacio innato (mundo rural) (Valcuende *et al*. 2016). Al contrario, los esfuerzos conceptuales y curriculares del programa, estuvieron encaminados a reconocer como contemporáneos a todo grupo humano, más allá de moralinas, sensaciones de superioridad, complacencias, idealizaciones o subestimaciones.

Otra característica de reduccionismo en la comprensión de la interculturalidad, se evidencia en procesos de índole político y cultural. En un sentido político, la interculturalidad "es un concepto que sirve para explorar las relaciones entre culturas diferentes y […] para diseñar nuevas estrategias de relación social y cultural teniendo como meta el alcance de la equidad" (Fábregas 2012: 6). Sin embargo, lógicas de subjetivación capitalística descritas, desactivan e instrumentalizan el potencial crítico y transformador de la interculturalidad, facilitando su cooptación para fines propios del poder o Gobiernos de turno. En este sentido, en los últimos años hemos evidenciado una reactivación de un "conservadurismo antropológico en Ecuador", partícipe de políticas oportunistas e instrumentales alrededor de una errónea interpretación del "buen vivir" o ingenua presa de discursos demagógicos de idealización de la otredad indígena o de defensa a ultranza de alteridades radicales (Andrade 2017a; Muyolema 2019). A la par, por comodidad o complacencia, muchas veces la antropología ha rehuido a importantes debates de coyuntura, renunciando a espacios de vocería pública (acaparados por analistas políticos o sociólogos) y sobre todo privando a las discusiones de orden social de un raigambre etnográfico que aporte pragmatismo y profundidad al debate público en diversas esferas, incluida las nociones y políticas de la interculturalidad.

Ahora bien, no todo puede responsabilizarse a la folklorización indigenista, sino que el quehacer científico-técnico también ha sido funcional a la lógica fetichizante y de subjetivación capitalística, cuando impone lógicas en claro vínculo con la racionalidad instrumental (K. Torres, 29 de julio de 2021), que a nuestro juicio pone en evidencia a un mundo que privilegia el conocimiento científico y la tecnología para la generación acelerada de mercancías y procesos de acumulación de capital cada vez más oligopólicos, a través de la reducción significativa del tiempo socialmente necesario de producción, denominado hoy optimización. En una lógica similar, se cuestiona al positivismo por reducir todo conocimiento a cantidades (P. Moreno, 29 de julio de 2021), como evidencia de la hegemonía de una ciencia que simplifica el mundo epistemológico como mundo de objetos o cosas.

La interculturalidad desde la experiencia de la Maestría de Antropología

Desde un enfoque antropológico, Gunter Dietz (2017) considera que el concepto contemporáneo de interculturalidad conlleva contenidos polisémicos, insertos en relaciones de complejidad entre diversos. Con base en esta lógica, la realidad no es ni debe ser prescriptiva; por el contrario, debe asumirse de manera descriptiva y analítica, para su develamiento y reestructuración. Dietz reafirma su oposición al multiculturalismo, ya que el mundo real no se encuentra conformado por relacionamientos cuantitativos entre grupos heterogéneos, sino por prácticas que dan cuenta de relaciones de poder, que determinan dinámicas sociales de inclusión y exclusión. Por su parte, el interculturalismo implica interpretaciones de crítica respecto a la normalización de la desigualdad social, para propiciar la generación de procesos alternativos o de transformación de la asimétrica. Así, con la interculturalidad se intenta pensar-actuar críticamente y modificar lo social en términos de percepciones y de concreción, que en nuestro aporte lo perfilamos como superación de fetichismos y subjetivaciones capitalísticas. Dicho de otro modo, la propuesta intercultural no se reduce a dinámicas de tolerancia respecto de la otredad, sino que procura capacidades generadoras de antidiscriminación, concientización y negociación de conflictos, proponiendo otra perspectiva antropológica sobre la cultura; más híbrida, procesual y contextual (Dietz 2017).

En cuanto al ámbito específico de la Maestría, coincidimos con el balance que hace el antropólogo Xavier Andrade (2003) respecto a una “obsesión andeanista” y de sociedades de selva de la antropología ecuatoriana en desmedro de otros campos emergentes de la disciplina. Esta desproporción en los énfasis, los intereses y la producción académica —en gran parte aupado por los centros de formación profesional de la disciplina— han tenido el nocivo resultado de simplificar su comprensión y posibilidades, al punto de entender a la antropología y los estudios étnicos o rurales como correspondientes o incluso como sinónimos (Andrade 2017a). Un correlato de este reduccionismo se evidencia en la asunción generalizada de que la interculturalidad se refiere exclusivamente a asuntos indigenistas o —en menor medida— afro (Fábregas 2012). Aún a la fecha —como comenta Paola, exestudiante de la Maestría— en varias instituciones públicas como en la que ella trabaja, se mide el éxito de sus políticas de interculturalidad por el número de indígenas (detectados) que asisten a sus eventos (P. Moreno, 29 de julio de 2021).

Al contrario, al entender la interculturalidad como un conjunto de posibilidades, retos, relaciones, influencias, contactos, enriquecimientos, tensiones y disputas que se derivan de la convivencia humana entre diversos, el posgrado procuró llevar la discusión más allá de lo netamente étnico y promovió el desarrollo de tesis en temas tan diversos como: estilos de consumo, relaciones y estratificaciones sociales a partir de la quinua; estudios sobre diversas formas de espiritualidad y prácticas de

fe para la superación de adicciones; migración privilegiada, el caso específico de europeos y norteamericanos viviendo en la ciudad de Cuenca; discursos y prácticas de operadores de justicia frente a personas transexuales y travestis; la construcción de identidades e identificaciones en sujetos transnacionales; formas de concebir y ritualizar la muerte en espacios urbano-rurales; dinámicas de género en la producción y organización agroecológica; construcción de identidades transfronterizas en el caso del *hip-hop* morlaco; estudios sobre la experiencia cultural de personas sordas o con discapacidad intelectual y su relación con entornos "capacitistas"; procesos migratorios y de integración de rumanos o de venezolanos en Ecuador; significados culturales de enfermedades como la leishmaniosis cutánea; estudios sobre relaciones entre entidades humanas y no humanas en entornos urbanos; estudios sobre las relaciones culturales entre grupos progresistas y conservadores en el seno de colectivos "provida"; construcción de imaginarios de familias interespecie en segmentos de clase media; interrelaciones sociales, conflictos legales y disputas de infraestructura de dotación rural de agua en contextos de alta migración; diálogos entre terapias tradicionales y terapias experimentales con consumo del cactus San Pedro entre psicoterapeutas; entre otros. Aunque obviamente, también se abordaron asuntos como: las relaciones interétnicas en el Mercado el Arenal de Cuenca; la reinvención de identidades y la territorialización de comunidades quichua en contextos urbanos de costa (Guayaquil); racismo y reivindicaciones de poblaciones afrodescendientes residentes en Cuenca.

No se puede obviar, que la noción de interculturalidad se encarna en los sistemas de ideas, los discursos o las políticas públicas, dentro de un contexto sociopolítico determinado y en una economía de sensibilidades y saberes que desprecia sistemáticamente ciertas formas de vivir y de entender el mundo, y que se encuentra atravesado por profundas injusticias sociales y múltiples formas de violencia estructural. En ese marco nos preguntamos si ¿puede haber interculturalidad en sociedades desiguales?

Para el caso latinoamericano y ecuatoriano en particular, este contexto está signado por relaciones de poder de matriz colonial y, a la vez, por perspectivas hegemónicas globales que subestiman o avasallan la diversidad epistémica, la diversidad cultural, la diversidad sexual o la diversidad funcional (como en el caso de la discapacidad). Así, una larga tradición que se remonta a las crónicas de los conquistadores, ha alimentado una noción de interculturalidad como un discurso sobre "el otro" o como el estudio "del diferente" (noción restringida que ha pervivido hasta la fecha), generando una "jerarquía cognoscitiva" que determina quién puede estudiar a quienes, y una dimensión práctica sobre el uso de estos conocimientos. Durante el período colonial y bien entrada la república, buena parte del conocimiento levantado sobre "el otro" cumplió propósitos de colonización o evangelización; en ese sentido, vale preguntarse el ¿para qué de la interculturalidad en la contemporaneidad?, la sola emergencia de esta pregunta —según Armando Muyolema, investigador y colaborador de la Maestría en Antropología— rompería con los procesos de

fetichización que nos lleva a relaciones entre "objetos culturales" y de subjetivación que suscita sujetos subalternizados (A. Muyolema, 29 de julio de 2021).

Dentro del posgrado en análisis, las discusiones de aula y el desarrollo de investigaciones alrededor de la interculturalidad —tal como sugiere García Canclini (2014)— devinieron una clave para repensar la teoría social, reconociendo la enorme creatividad, mezcolanza y dinamismo de las culturas, pero también las tensiones, contradicciones y paradojas, así como la persistencia del colonialismo cognitivo, el racismo, los esencialismos culturales, etnicismos e identidades deificadas (Del Campo 2019). Así, interrogamos la colonialidad y la transculturación como fenómenos concomitantes, pues consideramos que no basta con la intención de un mayor conocimiento mutuo, sino que es menester la toma de conciencia de la perennidad de estructuras subjetivas, de imaginarios y de la pervivencia de una "colonización epistemológica" que marca nuestra institucionalidad, nuestras formas de saber, nuestras autovaloración, nuestras percepciones y representaciones (Muyolema 2019), todo esto camuflado en las mallas de la globalización, de los medios de información, de la transmisión del conocimiento, la burocracia, la biotecnología, la ingeniería genética, etc. Al respecto, Kamila —exestudiante de la Maestría— sostiene: "Pudimos debatir ampliamente cómo romper ideas preconcebidas de la interculturalidad como algo cosificado o cerrado, que nunca cambia y que siempre está ligado al Estado […] y a su vez tratamos aspectos ligados a la justicia social, el poder […], el cómo los medios están creando sentidos comunes sobre la interculturalidad" (K. Torres, 29 de julio de 2021).

Dentro del diagnóstico expuesto, el programa de antropología que hemos estado comentando, sin mayor aspaviento, ha intentado reivindicar el carácter pragmático y subversivo de la interculturalidad a través de distintas reflexiones, conceptualizaciones, investigaciones y acciones. En el plano conceptual, entendemos la interculturalidad como ampliación de miradas, como lentes de oculista que se superponen; no como la facultad de alternar distintos lentes para mirar la realidad ("lente occidental", "lente andino", "lente afro"…), sino como la posibilidad de corregir nuestra miopía epistemológica a partir de la complementariedad práctica de esos lentes. A la vez, argumentamos que al ampliar la perspectiva de lo que supone la interculturalidad entendiéndola como "el lugar de los aprendizajes comunes", ampliamos también sus posibilidades y su potencial transformador al explorar diferentes racionalidades que interpelan el *statu quo*. La interculturalidad representa ante todo un desafío sin recetas aplicables, que concierne al conjunto del sistema-mundo, no solo en términos cognoscitivos sino además en términos de una nueva sensibilidad humana (Muyolema 2019).

Aspiramos a un proyecto intercultural que tome en cuenta el territorio, pero vaya más allá de él, no solo por los enormes y frecuentes flujos de movilidad humana en el Ecuador actual, sino por la desterritorialización de las referencias que hace que quien se desplaza encarne complejos procesos de reconfiguración, hibridación y negociación

cultural en otras circunscripciones. De la misma forma, procuramos desbordar la noción de interculturalidad hacia foros y campos disciplinares aparentemente "ajenos" a la discusión, pues detectamos el gran reto de empujar la agenda intercultural más allá de los estudios culturales, la pedagogía, la lingüística o la propia antropología —disciplinas que tendrían una competencia "natural" sobre el tema— para escuchar qué tiene que decir al respecto la bioética, la filosofía, los estudios de ciencia y tecnología, el arte contemporáneo, etc. En este sentido, aunque tuvimos una línea de investigación y cursos específicos que abordaron el tema, se pensó sobre todo en problematizar la interculturalidad en el conjunto del posgrado, es decir, no confinar la cuestión a unos cuantos módulos, sino que esté presente, de manera crítica, en el planteamiento mismo de la Maestría, en su planificación curricular o incluso en la elección de los profesores. Así, para María Augusta Vintimilla —coordinadora académica de la Maestría y decana de la Facultad de Filosofía— en el proyecto de Antropología de lo Contemporáneo se propuso ir socavando ciertas visiones que instrumentalizan la interculturalidad y la restringen como ámbito específico del conocimiento, aislado de cualquier otra realidad; se trata de "desterritorializar" el concepto de interculturalidad, sacándolo de sus espacios físicos "naturales", pero también de los espacios teóricos desde los que se lo aborda. Es decir, no hace falta que un curso lleve el título de "interculturalidad" para que esta perspectiva haya podido discutirse en cursos sobre salud, cuerpo, migraciones, género y sexualidad, alimentación, participación social, discapacidad, memoria y poder, lenguaje y comunicación, ciudad, ciencia y tecnología, entre otros cursos ofertados, y para que aporte una mirada que cuestione las relaciones jerárquicas del poder que atraviesan el conjunto de las ideas, las prácticas, las instituciones… (M. Vintimilla, 29 de julio de 2021).

En un plano pragmático, se promovió una formación sostenida en veinte cursos de posgrado distribuidos en tres líneas de investigación (cuerpo, ciudad e interculturalidad); además, durante siete años, de manera ininterrumpida, se desarrollaron 56 eventos presenciales (entre seminarios, talleres y conferencias) y diez eventos virtuales (ya en el contexto de la pandemia por COVID-19) sobre los más diversos asuntos vinculados al ser humano y los retos que enfrenta en su relación con la diversidad cultural y su entorno actual. En este proceso, pusimos mucho énfasis en la necesidad de ampliar públicos, interlocutores y sacar del espacio simbólico de la academia algunas de estas reflexiones, es así que de manera itinerante, el espacio de reflexión que titulamos "Formas de lo humano" se llevó a cabo en museos, galerías, parques, instituciones públicas y privadas, bares, bibliotecas, etc.

Conclusión: proyecciones de la interculturalidad y la antropología de lo contemporáneo

La interculturalidad es un concepto complejo y provocador que nos reta a ampliar nuestra visión sobre la diversidad, superando el estudio focalizado de grupos

indígenas, de colectivos afros o de relaciones étnicas, pues la interculturalidad tiene que abarcar a la totalidad de las relaciones humanas.

Otro aspecto necesario a discutir es la folclorización de la interculturalidad, esto es, gran parte de la población asocia este término a una danza, a una banda de música, a un bastón de mando, a un proceso chamánico… es decir, prima lo alegórico sobre lo político. Kamila comenta: "Todo el mundo está entretenidísimo en sesiones de chamanismo, en estas cosas […] Mientras tanto, nos están quitando los territorios, está avanzando la minería, nos quedamos sin mercados campesinos, estamos perdiendo soberanía alimentaria" (K. Torres, 29 de julio de 2021). Por esta razón es necesario ir más allá de la visión chamánica o simbólica, urge entender la propuesta intercultural como un enfoque ligado a procesos de justicia social y no como actos alegóricos, vaciados de sentido y funcionales al sistema dominante. La propuesta intercultural tiene, sin embargo, una condición necesaria: la criticidad, y se la debe concebir como una noción política que cuestiona las relaciones asimétricas del poder y disputa nuevos imaginarios sociales más allá de idealizaciones o prejuicios.

La experiencia del posgrado permitió abrir debates, aportó a perspectivas más amplias y completas para el estudio de lo humano, y plantea retos a futuro, entre los que se encuentra la transversalización de la interculturalidad como enfoque, cuidando de no diluir su potencial interpelador y transformador al punto de caricaturizarlo, volverlo un slogan o un campo inocuo de lo políticamente correcto, sino por el contrario, potenciarlo como un recurso operativo que permita ampliar y profundizar tanto reflexiones como acciones en campos tan disímiles como la medicina, la educación, la arquitectura, la economía, el derecho, etc. Otro reto importante será en el de llevar las cavilaciones, agendas y espacios en los que se discute la interculturalidad allende la propia universidad, en ese sentido, rescatamos la experiencia del espacio "Formas de lo humano", el cual funcionó de manera paralela, sostenida y complementaria al propio posgrado.

En este sentido, se avizora el reto de resignificar y desterritorializar (en el plano geográfico y epistémico) el asunto de la interculturalidad desde perspectivas críticas y contemporáneas, de modo que incida significativamente en las agendas de política pública y las luchas sociales de diversos colectivos subalternizados, y que aporte a todas las áreas del saber, en vez de parcelar el conocimiento y con ello la realidad (P. Cantero, 29 de julio de 2021). Hasta no trascender esta mirada, la interculturalidad seguirá siendo un asunto exclusivamente de antropólogos, mientras, por ejemplo, los economistas no sabrán qué hacer con la noción de interculturalidad como no sea agenciar a un chamán para que realice una ceremonia de limpieza de las instalaciones de la facultad.

Por su parte, Kamila y Paola señalan que una experiencia interesante de la Maestría fue cuestionar la visión clásica de la antropología; es decir, romper la idea de que la etnografía hay que hacerla en lugares lejanos y ver al "otro" como un objeto de

estudio (K. Torres y P. Moreno, 29 de julio de 2021). Otro desafío de la antropología de lo contemporáneo en relación con la interculturalidad será el estudiar estos procesos desde miradas interseccionales y transdisciplinares, y a la par, trascender también a otras esferas. Es necesario entonces preguntarse si las universidades y los centros educativos son espacios interculturales, más allá de la mera diversidad de actores (profesores, trabajadores, estudiantes). Las universidades tienen por tanto el desafío de transitar un proyecto intercultural, de incorporar a grupos tradicionalmente excluidos, y de institucionalizar y fortalecer espacios ya existentes como la Maestría en Antropología, la Maestría en Educación Intercultural o el Departamento de Estudios Interculturales (DEI) en el caso de la Universidad de Cuenca, buscando en ellos superar visiones paternalistas e influir en otros departamentos y facultades, tanto en la docencia, como en la investigación y la vinculación social. Incluso más, estos espacios de reflexión y acción, deberían asumir el reto de impulsar agendas de trabajo en red y de relacionamiento interinstitucional dentro y fuera del país. Pues, en la medida en que las universidades contemporáneas tienden a procesos de internacionalización, mientras que la agenda de interculturalidad es interpretada como un repliegue a lo autóctono y lo local, se evidencia una aparente contradicción entre esfuerzos modernizadores y nostalgias provincianas o chauvinistas. Nada más lejano a la realidad: un proyecto intercultural serio es también una apuesta cosmopolita en diferentes escalas y "un concepto que describe la condición del mundo contemporáneo" (P. Cantero, 29 de julio de 2021). Y en tal medida, puede ser también una estrategia de conexión y posicionamiento en el concierto global.

Finalmente, pensamos que un proyecto intercultural contemporáneo debe conjugarse en futuro, es decir, debe convertirse en un proyecto que estimule la imaginación teórica y práctica (Muyolema 2019: 221), que reconstituya diálogos pendientes ahí donde se han sembrado sospechas mutuas, que proyecte derroteros, y que figure nuevos escenarios de empatía, convivencia y justicia epistémica. La interculturalidad no es asunto cómodo, antes bien, implica creatividad y un cuestionamiento permanente puesto que ninguna fórmula resulta definitiva y suficiente, más aún si aceptamos que la interculturalidad se incluye en un debate más amplio en el que se imbrica al de una ciudadanía común diferenciada, que interpele los contextos de fetichización y subjetivación capitalista.

Referencias citadas

Althabe, Gérard. 2003. Antropología del mundo contemporáneo y trabajo de campo. *Alteridades*. 13(25): 7-12.

Andrade, Xavier. 2003. Antropología y estudios culturales: desmitificando oposiciones banales. *Destiempo*. (6): 12-19.

Andrade, Xavier. 2017a. Antropología: Ecuador no debate. Ecuador Debate, pp.75- 80.

Andrade, Xavier. 2017b. Antropología y arte contemporáneo: parodia y estereotipos en la obra de Sandow Birk. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (55): 171-188.
Aquino, Alejandra. 2013. La subjetividad a debate. *Sociológica*. 29(80): 259-278.
Augé, Marc. 1996. *El sentido de los otros: Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
Augé, Marc. 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
Bataille, Georges. 1985. "The Pineal Eye". En: Allan Stoekl (ed.), *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. University of Minnesota Press.
Benjamin, Walter. 2016. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2008. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Barcelona: Siglo XXI.
Carlin, Matthew. 2014. El fetiche etnográfico de Michael Taussig. *Entre Diversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. (2): 13-44.
Del Campo, Alberto. 2019. Saraguro: turismo místico-espiritual y etnogénesis neoinca en los Andes ecuatorianos. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 14(1), 48–69.
Deleuze, Gilles. 1991. "Posdata a las sociedades de control". En: Christian Ferrer (comp.), *El lenguaje literario*, tomo 2. Montevideo: Nordan.
Dietz, Gunther. 2017. Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*. 39(18): 192-207.
Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press.
Fábregas, Andrés. 2012. De la teoría de la aculturación a la teoría de la interculturalidad, educación y asimilación: el caso mexicano. *Intercultural Communication Studies*. 31(1): 13-23.
García Canclini, Néstor. 2014. El horizonte ampliado de la interculturalidad. *Crítica y Emancipación*. (9): 85-101.
Guattari, Félix y Suely Rolnik. 2005. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Petrópolis: Editora Vozes.
Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
Herrera, Luis. 2017. *Prácticas chamánicas y teatralidad: una experiencia epistémica, etnográfica e intercultural*. Buenos Aires: Biblos.
Marx, Karl. 1977. *El capital*, tomo 1. México DF: FCE.
Moya, Ruth y Alba Moya. 2005. *Derivas de la interculturalidad: procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS-FUNADES.
Muyolema, Armando. 2019. Interculturalidad, Sumak Kawsay y diálogo de saberes: Estado y comunes. *Revista de Políticas y Problemas Públicos*. 1(1): 211-222.
Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Duke University Press.
Taussig, Michael. 2020. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Tubino, Fidel. 2004. "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico". En: Mario Samaniego y Carmen Garbarini (comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*, pp. 151-165. Universidad Católica de Temuco.

Valcuende, José María, Piedad Vásquez y Fredy Hurtado. 2016. Indígenas en contextos urbanos: cañaris, otavaleños y saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Gaceta de Antropología*. 32(1): s. n.

Villasante, Tomás. 2006. *Estilos y estrategias (implicativas) desde la complejidad social*. Madrid: Libros de la Catarata.

Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala; UASB.

Comunicaciones personales

Armando Muyolema. 29 de julio de 2021. Taller etnográfico. Cuenca.

Kamila Torres. 29 de julio de 2021. Taller etnográfico. Cuenca.

María Augusta Vintimilla. 29 de julio de 2021. Taller etnográfico. Cuenca.

Paola Moreno. 29 de julio de 2021. Taller etnográfico. Cuenca.

Pedro Cantero. 29 de julio de 2021. Taller etnográfico. Cuenca.



Las ruralidades en la antropología económica ecuatoriana

María Amparo Eguiguren[85]

Introducción

En 2022 se cumplen cien años del libro que marcó el rumbo de la antropología económica, impregnándola de elementos etnográficos sobre reciprocidad e intercambio: *Los argonautas del Pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, de Bronislaw Malinowski, publicado originalmente en Londres por Routledge & Kegan Paul Ltd.

La obra influyó en el estudio económico-cultural de los llamados "pueblos primitivos" (Aguirre 2009) y profundizó en la comprensión del *kula* —sistema de comercio trobriandés— demostrando que en la economía primitiva "intervienen factores mágicos y de prestigio, no directamente ligados al valor útil de la mercancía" (Malinowski 1986: V). El autor consideró los aspectos sociales, culturales y psicológicos "pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás" (1986: 14). Este hecho es fundamental hasta la actualidad en una antropología que entrelaza el estudio de la economía con otros aspectos de la cultura.

Adicionalmente, en 2024 serán cien años del *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, de Marcel Mauss, publicado por L'Anneè Sociologique y posteriormente por varias editoriales. Mauss se interesó por los sistemas de prestaciones económicas e intercambio en las sociedades primitivas y arcaicas, encontrando que *estas prestaciones eran fenómenos sociales totales* porque

85 Máster en Antropología (FLACSO-Ecuador) y licenciada en Antropología (PUCE), es docente de la Carrera de Antropología e investigadora del Grupo de Investigación en Estudios de la Cultura en la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

involucraban no solamente lo económico, sino también lo religioso, jurídico, moral, familiar y político. Descubrió que el carácter aparentemente voluntario y generoso de los regalos, en realidad escondía la obligación de devolver, y que la moral y la economía que prevalecen en estas transacciones continúan funcionando en las sociedades modernas (Mauss 2009). Este autor sigue siendo relevante para la antropología económica ecuatoriana.

En 1929 Raymond Firth publicó *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, en 1932 Richard Thurnwald publicó *Economics in Primitive Communities* (Molina y Valenzuela 2006) y en 1940 Melville Herskovits publicó *The Economic Life of Primitive Peoples*, obra considerada como "fundacional" de la antropología económica (Palenzuela 2002), pues dio un nombre a este campo de la antropología y fue el punto de partida para su incorporación en diversas carreras de antropología.

Casi cincuenta años después de las primeras publicaciones, en 1971, inició el Departamento de Antropología, en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), incluyendo en su pensum a la antropología económica. Lo mismo ocurrió, posteriormente, en la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y en las maestrías en Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y de la UPS.

¿Qué tenían en común estas obras de inicios del siglo XX? Básicamente su preocupación por la "economía primitiva". Inicialmente, la antropología económica se ocupó de estudiar los elementos económicos de las "sociedades primitivas" o "tradicionales", casi todas ubicadas en zonas rurales. Sin embargo, desde los años 60 se dieron fuertes cuestionamientos a las consideraciones de estas comunidades como "primitivas" o "tradicionales".

Desde mediados del siglo XX surgió un claro interés en Latinoamérica por el estudio antropológico de los procesos económicos en los ámbitos urbanos, especialmente luego de la publicación de la *Antropología de la pobreza* (Oscar Lewis 1961), que incorporó el debate sobre el mundo social de la pobreza en poblaciones que migraban hacia las ciudades desde las comunidades tradicionales indias o mestizas (Rocchietti 2000).

Sin desconocer la importancia de los estudios de antropología económica ecuatoriana sobre áreas urbanas, este artículo se enfoca en las miradas hacia la ruralidad debido al énfasis que caracterizó a la antropología ecuatoriana de los años 70 a los 90 y al interés que actualmente continúa en la antropología económica sobre las ruralidades, sin que ello implique negar los estrechos vínculos entre campo y ciudad. Al contrario, desde el debate sobre el *continuum folk-urbano* iniciado por Robert Redfield en los 70, se ha criticado la visión que opone en un extremo a lo rural o *folk* y en otro a lo urbano, organizando el análisis en una línea evolutiva que

se "caracterizada por la diferente intensidad del contacto con el polo civilizador" (Gorelik 2008).

Siguiendo esta crítica y reconociendo los vínculos históricos y movilidades entre lo rural y lo urbano, mi hipótesis es que las distintas miradas sobre las prácticas económicas de las ruralidades no están descontextualizadas ni alejadas de los procesos históricos vividos por el país, la región y el mundo. Al contrario, el camino transitado por la antropología económica está inserto en las propias tramas históricas, económicas y políticas. Estas miradas tampoco están alejadas de las orientaciones teóricas de la antropología y de las ciencias sociales en Ecuador, Latinoamérica y el resto del mundo, situadas, a su vez, geográfica, histórica y políticamente. A la vez, estas miradas tienen relación con los compromisos sociopolíticos de las/os antropólogas/os con las poblaciones de sus contextos de investigación.

En este proceso considero tres momentos que caracterizan las miradas de la antropología económica ecuatoriana sobre las ruralidades:

- Entre 1975 y 1989, etapa con un énfasis analítico en la tenencia de la tierra, la reforma agraria y las relaciones de producción en la hacienda y la economía campesina.
- Entre 1990 y 2006, época alimentada por distintas vertientes prácticas y teóricas de los procesos de desarrollo rural y modernización.
- Entre 2007 y 2020, etapa caracterizada por el interés en las reconfiguraciones espaciales, los procesos de globalización y los problemas ecológicos.

Fernando García (2011) plantea tres etapas en la construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano en relación con los avances de la disciplina y con el desarrollo de las antropologías latinoamericanas, especialmente la mexicana: inicios (años 70), institucionalización y profesionalización (años 80) y consolidación profesional (años 90-inicios del siglo XXI). Aunque esta periodización es válida para analizar el recorrido del pensamiento antropológico ecuatoriano, el particular proceso de miradas hacia las ruralidades desde la antropología económica muestra evidencias de vinculación con los procesos socioeconómicos del país, por lo cual he modificado la periodización de García.

Metodológicamente, el trabajo se basa en un análisis hermenéutico que busca interpretar los procesos seguidos; no realizo una etnografía, sino una interpretación de las interpretaciones realizadas por los autores, en el sentido planteado por Geertz (1973). Sin olvidar las publicaciones sobre procesos históricos ecuatorianos y teorías antropológicas, he considerado como materiales básicos los trabajos de estudiantes de grado y posgrado en antropología (PUCE, UPS y FLACSO). Algunos documentos provienen de bibliotecas físicas, otros de los repositorios institucionales y otros del

Catálogo de Tesis en Antropología Social-Ecuador.[86] Este documento no pretende abarcar toda la complejidad de estudios y publicaciones —por lo cual mi visión es parcial—, sino destacar algunas orientaciones de este proceso; quedan muchos elementos por investigar y analizar en futuras investigaciones.[87]

Límites borrosos de la antropología económica

Muchos estudios de antropología económica revelan las formas en que los diversos aspectos de la cultura están entretejidos y articulados entre sí; algunos constituyen etnografías holísticas, al estilo malinowskiano, que no pueden ser calificadas como estrictamente pertenecientes a un campo u otro de la antropología; pero la mayoría de los estudios expone las fronteras borrosas entre las antropologías económica, política, ecológica, del desarrollo, de las migraciones, entre otras.

La pregunta que surge es: ¿qué estudia la antropología económica y dónde están sus límites? Para algunos autores esta analiza "el *entramado institucional* que actúa en la producción y reproducción de la vida humana" (Molina y Valenzuela 2006: 44), incluyendo las interrelaciones entre los procesos de producción, circulación y consumo, en sociedades capitalistas como no capitalistas.

Para Ferraro (2004), la antropología económica se inició considerando los preceptos de la economía como supuestos que podían ser utilizados para analizar cualquier sociedad. Ferraro demuestra que, en su evolución, la antropología económica ha evidenciado cómo *los procesos de subsistencia son hechos culturalmente moldeados* y que *la economía está incrustada en las sociedades* y su organización es *estructurada por las relaciones sociales*. Para la autora, también la economía es una ciencia situada históricamente: se trata de una construcción social y cultural derivada de las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental; por esto, los análisis económicos deberían complementarse con el estudio de hechos simbólicos, motivaciones culturales y evaluaciones morales que regulan las actividades económicas; así, se entiende a la economía, desde la antropología, como sistema cultural.

Para algunos autores no se puede descuidar un conjunto de dominios de la cultura relacionados con la economía: organización social, parentesco, política, sistemas de representaciones y religión (ver Comas D'argemir 1998; Fleitas *et al.* 2020). Comas D'argemir (1998) plantea que la antropología económica se relaciona con la degradación ambiental y con elementos sociopolíticos que afectan a la producción y condiciones de vida de los pueblos; recuerda que desde los setenta se hablaba en

86 Ver https://ec.antropotesis.alterum.info

87 La revisión bibliográfica contó con la colaboración de Guadalupe Cunachi, antropóloga graduada en la UPS.

antropología sobre la "economía-mundo" y las causas del subdesarrollo y que en los ochenta se incorporó la preocupación por la utilización de los recursos naturales.

También se ha planteado la influencia de la economía y la ecología política en la antropología económica, especialmente en los debates sobre la mundialización de la economía impulsados por Wallerstein, Wolf y Godelier y en las reflexiones sobre la teoría de la dependencia y del intercambio desigual (Fleitas *et al.* 2020).

Para Aguirre (2009), en la mayoría de las investigaciones ecuatorianas la antropología económica ha sido marginal debido a un mayor interés en lo sociocultural. No obstante, la revisión realizada sobre una parte de la producción antropológica ecuatoriana demuestra la permanente presencia de elementos económicos en los diversos estudios y revela la cercanía entre la antropología económica y otros campos antropológicos.

En la búsqueda de una respuesta a la pregunta por los límites de la antropología económica, son claves los aportes de Godelier (1974). Para este autor, este campo antropológico, inicialmente siguiendo a las ciencias económicas, se ocupó de los procesos de producción, distribución y consumo. Ampliando su enfoque, Godelier propone la necesidad de *mirar los sistemas económicos como un conjunto* y de estudiar los modos y relaciones de producción cuestionando las antiguas oposiciones entre antropología, historia, sociología y economía.

Para analizar las miradas de la antropología económica sobre la ruralidad son fundamentales las propuestas integrales de Godelier y Ferraro, por lo cual el presente artículo se alinea con la comprensión antropológica de la *economía como sistema cultural*. Sin embargo, aunque permanece la imprecisión de los límites de la antropología económica —precisamente porque la economía no está separada de la vida cultural— es necesario señalar que este campo antropológico se ocupa de los esfuerzos que realizan los grupos humanos por generar bienes y servicios para su reproducción biológica y cultural, involucrando en ello múltiples relaciones sociales y formas de organización sociocultural relacionadas con la producción, la distribución y el consumo.

Nuevos conceptos de ruralidad

Los estudios sobre la ruralidad no son nuevos, están relacionados con los llamados "estudios campesinos". Así uno de los primeros antropólogos que aborda el concepto de "campesino" fue Raymond Firth,[88] para referirse a las actividades económicas rurales, relacionadas con lo social, religioso y el parentesco (Martínez Veiga 2010).

88 1939: *Tikopia. A Primitive Polynesian Economy.*

Desde entonces se vincula la definición de campesino con la población rural que usa tecnología simple y tiene determinadas formas de organización social.

Robert Redfield[89] estableció un modelo para estudiar la "sociedad rural", caracterizándola por su aislamiento, homogeneidad cultural, ritualidad y valores sociales basados en la comunidad y relaciones familiares. La intensidad de los contactos con el exterior urbano le llevó a interpretar los cambios socioculturales entre los pueblos rurales (*folk*).

Este modelo fue cuestionado por proyectar una imagen de homogeneidad y aislamiento de los pueblos rurales (Romero 1999), a pesar de lo cual, destacó su influencia en la antropología mexicana de mediados del siglo XX. La idea del *continuum folk-urbano*, presente en esta antropología, fue rebatida por las propuestas de Oscar Lewis (1963) sobre la *naturaleza campesina de las comunidades*, considerándolas como parte de la sociedad mayor y no como entidades aisladas (Palerm 2008).

Los estudios campesinos tuvieron un origen previo a Firth y Redfield, derivados de una tradición europea de fines del siglo XIX e inicios del XX, con autores como Chayanov, Maine y Herder (Palerm 2008). Chayanov[90] afirmaba que "la economía campesina no se basaba en el mismo tipo de cálculo que la empresa capitalista, sino que se orientaba hacia las necesidades de consumo de la unidad doméstica" (Fleitas *et al*. 2020: 76).

Esta propuesta ancló en los estudios de antropología económica rural ecuatoriana en los años 70-90, evidenciándose la presencia de la antropología mexicana en la formación de los/las antropólogas/os ecuatorianos (García 2011). A su vez, la antropología ecuatoriana de los 70 muestra la influencia de los "estudios campesinos" mexicanos y de las teorías de Chayanov, Wolf, Mitz y Sidney, con un particular interés en las estrategias culturales de resistencia al capitalismo —como la reciprocidad y el trabajo comunal— que caracterizaba a las investigaciones mexicanas (Martínez Novo 2007b).

Las investigaciones de Wolf ofrecieron a la naciente antropología ecuatoriana varios criterios económico-productivos para definir a los campesinos como un grupo social: su dedicación a la producción agrícola, el control de la tierra y la orientación de la producción a la subsistencia. El concepto de campesinado buscaba superar la idea evolucionista de los pueblos "primitivos" contrapuestos a la modernidad y diferenciar a esta población de lo urbano (Martínez Veiga 2010).

La visión marxista acerca de la ruralidad, muy importante para los estudios de la antropología económica rural ecuatoriana de los 70 a los 90, ponía atención en

89 1941: *The Folk Culture of Yucatan* y 1930: *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of the Folk Life*.

90 1925: *La organización de la unidad económica campesina*.

las relaciones sociales de producción basadas en la tenencia de la tierra. Marx estudió la renta de la tierra y el dominio capitalista en la producción agrícola, pero los principales aportes provinieron de sus seguidores (Kautsky y Lenin), también claves para la antropología ecuatoriana, quienes investigaron la proletarización rural europea y los movimientos estacionales de la fuerza de trabajo campesina (ver Palerm 2008; Fleitas *et al*. 2020).

La antropología económica ecuatoriana de los 70-80 discutía sobre los vínculos entre lo rural, urbano y periurbano, sobre el "modo de producción doméstica" y sobre las relaciones económico-políticas marcadas por las diferencias centro-periferia, dejando en segundo plano el tema étnico.

La pregunta que surge es: ¿qué ha sucedido con los conceptos de ruralidad y campesinado en el siglo XXI? Desde fines de los 90, en Ecuador y Latinoamérica "la influencia de la teoría marxista en los estudios rurales disminuye y surgen diversas interpretaciones nuevas entre las cuales figura el postmodernismo con su visión relativista, culturalista e individualista" (Kay 2007: 32). Entre estas interpretaciones está la llamada "nueva ruralidad", que busca la multifuncionalidad de la ruralidad y la interacción entre lo local-global y lo rural-urbano y los cambios en los patrones culturales y de vida (Kay 2007).

Los indicadores que se tomaban en cuenta en los 80-90 para hablar de ruralidad eran, básicamente: la escasa densidad poblacional, el tamaño de las localidades y su dispersión geográfica y la dedicación de la población a las actividades primarias de la economía. El concepto también se asociaba con factores culturales como creencias, valores y conductas que diferenciaban a la población rural de la urbana (Llambí y Pérez 2007). Sin embargo, tales indicadores se tornaron insuficientes para comprender la complejidad rural, que incluía nuevas dinámicas, espacios y formas de transición territorial entre campo-ciudad (Ruiz y Delgado 2008). El "proceso de descampesinización" fue propuesto por la sociología marxista latinoamericana para entender la "desaparición gradual del campesino", incluyendo en este concepto a los pequeños productores, dueños de la tierra, no insertos en formas de producción agroindustrial (Ruiz y Delgado 2008).

Como producto de los procesos socioeconómicos y culturales de descampesinización y transformación de la ruralidad, surgió el concepto de "nueva ruralidad" para analizar las diversas formas de organización social en los espacios "no urbanos". La nueva ruralidad se identifica fundamentalmente con la movilidad de las personas, bienes y mensajes, la deslocalización de las actividades económicas (como la maquila que deja de ser exclusiva de áreas urbanas), el surgimiento de nuevas redes sociales y la diversificación de los espacios rurales (residencial, recreativo, productivo) (Ruiz y Delgado 2008).

Aunque el concepto de nueva ruralidad se planteó desde los 90, desde los 2000 se produjeron elaboraciones más sistemáticas. En el concepto son claves tres elementos, relacionados con la existencia en la ruralidad de: formas de *diversificación económica* derivadas de la globalización, estrategias *para alcanzar metas de desarrollo rural* y *proyectos poscapitalistas comunitarios* (Ruiz y Delgado 2008).

Llambí y Pérez (2007: 54) relacionan este concepto con la mirada, desde un enfoque territorial, de los enlaces entre los *procesos globales y locales* en poblaciones dispersas y centros poblados ubicados en entornos económico-políticos y físico-naturales. Además, este concepto buscaba superar la dicotomía rural-urbano considerando la *noción de territorio* como categoría analítica y como construcción social.

No obstante los avances del concepto, surge la duda de si en el siglo XXI no seguimos mirando las mismas diferencias entre campo y ciudad, pero invirtiendo los criterios que utilizaba Redfield: aislamiento por cercanía, homogeneidad cultural por heterogeneidad, importancia de la comunidad y relaciones familiares por relaciones de mercado y globalización. Actualmente, las ruralidades no están definidas únicamente por sus vínculos con el tipo de producción, tenencia de la tierra y recursos naturales, sino también por sus vínculos con los centros poblados y mercados de productos y servicios y por la diversificación hacia actividades no agropecuarias.

Gómez Pellón (2015) afirma que la desagrarización generó cambios en la *organización tradicional del espacio* y nuevas actividades y *funciones de la ruralidad* (turísticas, ecológicas, residenciales). Sin embargo, como señala Kay, la nueva ruralidad es un resultado del neoliberalismo; por tanto, la pluriactividad rural puede reproducir las condiciones de explotación y despojo campesino (Kay 2007). Al respecto, me pregunto si el destacar esta "función turística" o "ecológica" de la ruralidad no es mirarla únicamente desde los beneficios que ofrecería a los espacios urbanos.

El concepto de nueva ruralidad incluye la idea de que los pueblos rurales impulsan estrategias de desarrollo sostenible, participativo y respetuoso del ambiente (Gómez 2015). Esto implica considerar las enormes brechas y desigualdades generadas por los procesos capitalistas de desarrollo y recordar los cuestionamientos de los pueblos rurales a las políticas neoliberales, aunque, paradójicamente, estos pueblos buscan colocarse en mejores posiciones económicas y políticas en un mundo globalizado.

Primera etapa: 1975-1989

El Ecuador de los 70, al igual que otros países latinoamericanos, se desarrollaba en un marco político determinado por las dictaduras militares; a fines de esa década

se inauguró una "tenue democracia" en el país.[91] Los años 60-70 se caracterizaron por la promulgación de dos leyes de reforma agraria (1964 y 1973), por las luchas para acceder a la tierra y por el inicio de la explotación y el *boom* petrolero (Oleas 2017).[92] La exportación petrolera de los 70 generó en el país un incremento de los ingresos, una expansión de la clase media y un relativo fortalecimiento del Estado, aunque gran parte de los ingresos petroleros beneficiaron a las clases medias urbanas y a los sectores agrícolas modernos (Oleas 2013).

Los 80 se caracterizaron por el ajuste macroeconómico, la gestión de la deuda externa condicionada por el FMI, la producción de materias primas, la disminución de la industrialización sustitutiva de importaciones, la mínima diversificación de las exportaciones debido al optimismo de la explotación petrolera y el incremento de la pobreza (Oleas 2017). Desde esta década fue importante la producción rural agroindustrial destinada a las exportaciones de camarones, banano y flores. Además, el Estado y el sector financiero promovieron la concentración del crédito y la propiedad en escasos grupos económicos (Oleas 2013). A la vez que el Estado impulsaba procesos de modernización agraria, era evidente el incremento de la organización indígena, en un proceso que llevó al levantamiento de 1990, con propuestas políticas de los pueblos indígenas que incluían el acceso a la tierra y territorios.

La reforma agraria de 1964 eliminó el huasipungo en la Sierra ecuatoriana y amplió las relaciones de trabajo salariales, sin afectar realmente la estructura de la propiedad agraria (Larrea 2009). En 1973, la posibilidad de una real reforma agraria fue aplacada por la oposición de los terratenientes embarcados en una política agraria modernizante que incluía la mecanización agrícola, la ampliación de la producción ganadera y el crédito agropecuario. En los 80, la Misión Wheeler[93] propuso reorganizar la producción, financiamiento y comercio agropecuario, para liberar el mercado agrícola e implementar "programas de titulación de tierras de los pequeños productores para facilitar el acceso al crédito" (Oleas 2013: 123).

En estas décadas, la producción antropológica de tesis de grado y posgrado evidencia el vínculo con la problemática agraria, con un importante énfasis en lo rural y los factores económicos, como se muestra a continuación:

---

91 1979: Jaime Roldós asumió la presidencia de la república, ocho años después de dictaduras militares.

92 Años 60: exploraciones petroleras; años 70: inicio de la explotación petrolera; años 80: las exportaciones petroleras constituían el 63,3 % del total de exportaciones (Oleas, 2017).

93 Compuesta por expertos en temas agrícolas enviados por Ronald Reagan a pedido de Febres Cordero.

Entidad	Tesis antropología	Tesis antropología económica rural	
	Número	Número	Porcentaje
PUCE	40	18	45 %
FLACSO	4	3	75 %
Total	45	21	48 %

Tabla 1. Primera etapa: 1977-1989 (Catálogo de Tesis en Antropología Social-Ecuador).

En los enfoques teóricos destacan las propuestas marxistas sobre las relaciones de producción y los estudios sobre campesinado propuestos por Chayanov y Wolf.[94] También constituían fuentes teóricas los estudios de Godelier (1974), Guerrero (1975, 1983), Archetti (1980), Murmis (1976), Barsky (1984) y Archetti y Stolen (1988).

Según Llambí y Pérez (2007), la noción de campesinado de Chayanov no equivale a un grupo social homogéneo, sino a grupos diversos de actores rurales que construyen una identidad colectiva. Las teorías de Chayanov influyeron en el estudio de las particularidades de la economía campesina y su lógica diferenciada de la capitalista: el "campesinado" practicaba un tipo de economía determinada por las necesidades cambiantes del grupo doméstico y no del gran capital o de la empresa capitalista (Fleitas *et al.* 2020).

La influencia y orientaciones teóricas de estos autores es visible en los primeros trabajos de la PUCE: Echarte (1977), Granja (1977) y García (1977), siguiendo los estudios campesinos, abordan las relaciones de producción, sistemas económicos campesinos, racionalidad del sistema económico, fuerza de trabajo doméstica campesina, procesos de reforma agraria, uso de la fuerza de trabajo familiar y relaciones de reciprocidad en las economías campesinas. Otros trabajos de grado producidos (1978-1986) también toman como centro de sus análisis al campesinado, la economía campesina, la reforma agraria, la reproducción campesina y las luchas por la tierra en la Sierra: Sylva (1978), Ortiz (1979), Prieto (1978), Landázuri (1980), Farga (1980), Pólit (1981), Freire (1984), Andrade (1984), Vaca (1985), Poeschel (1985) y Trujillo (1986).

Por otro lado, López (1980), Dueñas de Anhalzer (1983) y Rojo (1984) realizan tesis de grado sobre los procesos de producción campesina y su relación con el mercado, pero en la Costa. El trabajo de Bustamante (1984) es uno de los primeros que incursiona en la Amazonía y analiza los cambios económico-culturales entre la población shuar.

94 Editorial Nueva Visión (Buenos Aires, 1974) publicó *La organización de la unidad económica campesina*, escrito por Chayanov en 1925. Nueva Colección Labor (Buenos Aires, 1972) publicó *Los campesinos*, escrito por Wolf en 1966.

Entre las tesis de maestría en FLACSO sobresalen aquellas relacionadas con las transformaciones agrarias y las haciendas: Tohaza (1984), Contreras (1987) y Coronel (1987). Además, exestudiantes de PUCE y FLACSO realizan publicaciones: Prieto (1980), Prieto y Bustamante (1983) y Carrasco y Lentz (1985). En los 80, los estudios se centraron en la Sierra ecuatoriana y la Amazonía, con muy pocas investigaciones sobre los pueblos afrodescendientes (Aguirre 2009).

Las varias tesis retomaron las propuestas de Malinowski (1972), Mauss (1971), Sahlins (1983), Meillassoux (1977), Polanyi (1976), Godelier (1979) y Wolf (1971), y enriquecieron a la antropología económica ecuatoriana con formas de pensar al *homo economicus* distantes de la "racionalidad económica unificada", demostrando comportamientos económicos diferentes a los "occidentales modernos" (Fleitas *et al*. 2020: 75). Además, esta producción antropológica inicial tiene un vínculo cercano con los compromisos políticos y sociales de antropólogas y antropólogos de aquella época, lo cual también es evidente en la producción de la UPS, ligada a Abya-Yala.[95] Como señala Martínez Novo, la inserción en los procesos políticos de los pueblos puede "dar lugar a agendas de investigación que muchas veces son más importantes desde el punto de vista político y social que las de una academia más institucionalizada" (2007a: 337).

Segunda etapa: 1990-2006

La última década del siglo XX se caracterizó por procesos político-económicos que condujeron a la dolarización en el año 2000. Fue una época de profundas inequidades sociales, exclusión, desempleo, pobreza[96] e inestabilidad política. En respuesta, miles de ecuatorianas/os —muchos de sectores rurales— emigraron hacia países industrializados y el envío de remesas constituyó la segunda fuente de divisas. El Estado promovió la inversión extranjera, el incremento de la explotación petrolera y el pago de la deuda externa e interna, disminuyendo el gasto público social (Larrea 2004). La Ley de Desarrollo Agrario de 1994 buscó la liberalización del mercado de tierras (Guerrero y Ospina 2003), en un proceso de profundización del sistema capitalista que no significó un mejoramiento real de las condiciones económicas y sociales de los pueblos rurales.[97]

---

95 No considero a la UPS en este período porque no había creado formalmente la Carrera de Antropología.

96 1995: la pobreza alcanza al 75,8 % de la población rural y la indigencia al 33,9 %; 1998: la pobreza sube al 82 % y la indigencia al 46,1 %; 2000: la pobreza alcanza al 82 % y la indigencia al 58,2 % (Larrea 2004).

97 2002: los ingresos *per-cápita* caen al nivel de 1980; 2001: el gasto público social es menos de la mitad que el de 1981 (Larrea 2004).

Es la época donde se multiplican los programas de "desarrollo rural" orientados el crédito y mejoramiento de la producción agraria, evidenciando una preferencia de la política pública por los grandes y medianos productores.

Frente a ello, un actor social relevante fue el movimiento indígena, que profundizó su presencia política desde el *levantamiento de 1990*. Sus propuestas se relacionaban con la lucha por la tierra-territorios y con la afirmación étnico-cultural. Bartoli (2002) considera que el levantamiento no solamente evidenció las reivindicaciones étnicas, sino que contribuyó a *modificar las temáticas de los estudios antropológicos*. Esto tiene una particular importancia en las miradas de la antropología económica ecuatoriana hacia las ruralidades: se produce un quiebre con respecto a los anteriores estudios de la economía campesina y se incorpora el tema étnico en los estudios sobre las prácticas económicas.

Como señala Korovkin (2002) hay un cambio de mirada hacia los pueblos indígenas cuando los estudios pasan de considerarlos como "campesinos" a percibirlos como grupos étnicos; este cambio también se relaciona con los procesos de transformación rural y modernización capitalista. En esta etapa la producción antropológica ecuatoriana de tesis de grado y posgrado presentó una caída en el interés por la problemática económica de las ruralidades:

Entidad	Antropología en general	Antropología económica rural	
	Número	Número	Porcentaje
PUCE	70	9	13 %
FLACSO	20	4	20 %
UPS	20	3	15 %
Total	110	16	15 %

Tabla 2. Segunda etapa: 1990-2006 (Catálogo de Tesis en Antropología Social-Ecuador).

Las formulaciones teóricas y trabajos de campo dieron un giro hacia las interrelaciones entre la economía y los ámbitos étnicos, de desarrollo, políticos y ecológicos, demostrando un anclaje en la visión antropológica de lo económico como construcción cultural situada histórica y geográficamente y con su relacionamiento con los procesos económico-políticos y étnico-culturales.

Las tesis de la PUCE incluyen temas sobre: producción minera y relaciones laborales (Murillo 1992), relaciones entre comunidades indígenas y empresas petroleras (Villamarín 2002), actividades productivas pesqueras y presiones hacia los recursos naturales (Andrade 1998; Ramírez 2004), y prácticas de desarrollo, tenencia de la tierra y sistemas de producción campesina-indígena (Eguiguren 1993; Stacey 2001; López Acevedo 2002).

Adicionalmente, en esta época hay una creciente presencia del movimiento de mujeres, lo cual se refleja en los estudios sobre género, indígenas, desarrollo rural y organización productiva (Kay 2007). Ejemplos de esto son las tesis de Palacios (1995), Larrea (2001) y Rosero (2001).

En la UPS se producen escasos trabajos de grado sobre economía y ruralidades. Destacan los temas de desarrollo y sistemas de crédito en comunidades indígenas (Serrano 1995; Dueñas 1995), y sobre políticas de tenencia de la tierra (Hidalgo 2006). Estos trabajos se relacionan con uno de los aportes teóricos más importantes de esta etapa, destacados en las publicaciones de Emilia Ferraro (2002; 2004), que cuestionan la visión romántica de la comunidad andina como espacio de reciprocidad y de trueque, y enfatizan en la deuda y el crédito como estrategias de desarrollo. Se recupera y discute centralidad de los conceptos maussianos de intercambio, reciprocidad y don.

En FLACSO se producen pocas tesis relacionadas con la economía monetaria ecuatoriana (Almeida 1992), las luchas agrarias (Rodríguez 1993; Botero 1993) y las percepciones acerca del desarrollo rural (Eguiguren 1995; Dueñas 1995).

Entre las publicaciones de textos destaca la etnografía holística de Rival (1996), que describe la relación entre producción, consumo y circulación en el pueblo huaorani. Otro texto es la compilación de Roadhes (2001), sobre los resultados de una investigación interdisciplinar que vincula la antropología económica rural con la ecología y la construcción local de percepciones (Martínez y Rhoades 2001; Eguiguren 2001; Guest 2001).

Al igual que en la etapa anterior, la producción antropológica de esta época está relacionada con los compromisos sociopolíticos de antropólogas y antropólogos y con los procesos sociales de los sectores rurales.

Tercera etapa: 2007-2020

La inestabilidad política de fines del año 2000 dio un giro con el ascenso al poder de un nuevo estilo político, económico y de gobierno, cargado de matices modernizadores y globalizantes relacionados con los procesos mundiales de incremento del capital. La propuesta inicial de transformación política, cultural y económica llevó a la formulación de una nueva Constitución en 2008, que reconoce los derechos de la naturaleza y los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades. No obstante, según Acosta y Cajas (2018), el resultado de la política pública implementada se distancia de estas ofertas.

No se llevó a cabo la idea inicial de transformar la anterior matriz productiva —basada en la explotación petrolera—, impulsando la producción de biocombustibles

y sistemas de energía renovable. Al contrario, el país continuó basando su economía en el extractivismo (producción petrolera, minería metálica, megaminería) y en la producción y exportación de materias primas (exportación de petróleo, camarones, flores, brócoli, banano, café, cacao, atún, palma africana). El país sigue "condenado al extractivismo y la dependencia" (Acosta y Cajas 2018), aunque un producto nuevo de exportación que surge en esta etapa es el turismo.

Por otra parte, el país vivió bajo la imposición de políticas totalitarias y el control de los movimientos sociales e indígenas, especialmente de aquellos que luchaban en defensa los recursos naturales. El Estado "normalizó, disciplinó, controló y ordenó a la sociedad" (Acosta y Cajas 2018) y condujo a la sociedad civil a la desmovilización. No obstante, en esta época se han producido protestas populares, especialmente en oposición al incremento del precio de los combustibles —llegando al estallido social de octubre de 2019— y a la minería.

Aunque en esta etapa existió una relativa disminución de la pobreza,[98] no se produjo una transformación de la concentración de la riqueza; al contrario, hubo un proceso de concentración en grandes grupos económicos. Paralelamente, el endeudamiento público se incrementó significativamente sin una real inversión en la economía nacional (Acosta y Cajas 2018).

En este marco político-económico-social, las miradas antropológicas del desarrollo y de la economía encontraron nuevos derroteros para sus análisis: cambio climático, efectos de la minería y explotación petrolera, procesos de modernización y globalización, turismo y reconfiguración territorial. No obstante, en esta etapa no se evidencia una menor producción de trabajos de grado y posgrado sobre antropología económica rural, con mayor participación de producciones en FLACSO y PUCE:

Entidad	Antropología en general	Antropología económica rural	
	Número	Número	Porcentaje
PUCE	87	11	13 %
FLACSO	103	11	11 %
UPS	83	6	7 %
UPS (Maestría)	8	2	25 %
Total	281	30	11 %

Tabla 3. Tercera etapa: 2007-2020 (Catálogo de Tesis en Antropología Social-Ecuador).

98 Pobreza por NBI: diciembre 2008: 47 % (nacional) y 77,5 % (rural); diciembre 2021: 33,2 % (nacional) y 57 % (rural) (INEC 2022).

El concepto de nuevas ruralidades se afianza en este panorama, pues permite estudiar el acceso de pequeños productores al mercado, la concentración de la propiedad de la tierra, la enajenación y despojo de los recursos, la deslocalización de las actividades económicas como el turismo rural. Las actuales visiones de las ruralidades, en gran parte, están desprovistas de los lineamientos teóricos marxistas y de los estudios campesinos. Los autores de interés en esta etapa son, entre otros, Pierre Bourdieu, Emilia Ferraro, Michel Foucault, Clifford Geertz, Marcel Mauss, Marc Augé, Carmen Martínez y Viveiros de Castro; también son mencionados en menor medida Maurice Godelier, Marvin Harris, Karl Polanyi y Marshall Sahlins.

Guerrero (2020) afirma que la explotación petrolera ha trazado las reglas del juego para el ordenamiento territorial en la Amazonía, abriendo carreteras e impulsando los procesos de colonización y de pérdida de las identidades culturales entre los pueblos indígenas; algo similar se podría señalar al hablar de la explotación minera. Así, varias tesis abordan temas relacionados con la problemática de extractivismo, petróleo y minería: Guerrero (2007) cuestiona la sustentabilidad de la producción aurífera; Cañas (2009) estudia los conflictos socioambientales y laborales en una empresa palmicultora; López (2011) analiza los cambios en las relaciones sociales de producción en la actividad petrolera; Hidrobo (2012) estudia los cambios en las prácticas económicas de producción, circulación y consumo en comunidades waorani; Minda (2012) investiga sobre extractivismo y deforestación en el norte de Esmeraldas; Jarrín (2014) sobre neoextractivismo y conflictos socioambientales en una comuna afroecuatoriana; Barreiros (2016) sobre comercialización de carne de monte en el pueblo waorani bajo nuevos modelos económicos extractivistas; Lagos (2018) sobre desarrollo, etnicidad, territorio y extractivismo petrolero en una comunidad cofán; Solís (2020) sobre el sistema económico y su relación con las actividades mineras en una comunidad shuar.

Otros títulos abordan temas productivos en contextos de globalización: Gangotena (2009) estudia las prácticas económico-culturales asociadas a la fauna en un pueblo pesquero; Vallejo (2015) y Chancay (2015) estudian la agricultura campesina como resistencia a la colonialidad del desarrollo y avance del capitalismo; Poma (2015) aborda las prácticas de economía social y solidaria para negociar espacios y formas de trabajo; Mier (2014) las consecuencias socioculturales de la floricultura en los/las trabajadores; Vimos (2012) las relaciones de poder, don y deuda en la circulación de la *jocha*; Calle (2014) el acceso al agua y su relación con la racionalidad andina e influencia capitalista; Quimbiamba (2015) los impactos socio culturales de las empresas florícolas en las comunidades; Hauser (2016) las facetas económicas en un grupo de mujeres en la Costa; Paladines (2018) el comportamiento económico de los productores de café en el sur del país.

El ecoturismo y turismo étnico son temas de interés: García (2010) analiza las facetas de recuperación étnico-cultural y de subordinación a la "economía étnica transnacional"; Hermida (2009) estudia las relaciones de los napo-runa con la

"economía-mundo" mediante la venta de rituales de ayahuasca a etnoturistas; Lager (2015) analiza la transformación de una comuna costera mediante el turismo y la reconfiguración territorial como efecto del capitalismo global.

El problema de acceso a la tierra sigue presente en las tesis, especialmente de FLACSO: Morales (2011) estudia elementos de historia agraria en comunidades indígenas-campesinas inmersas en haciendas tradicionales hasta su modernización o descomposición; Villa (2015) investiga el acceso a la tierra entre exhuasipungueros del valle del Chota; Sangoluisa (2016) analiza los comportamientos sobre la tierra en los límites urbano-rurales de Quito; López (2016) estudia la hacienda y el poder pos-reforma agraria; Rodríguez (2016) estudia la defensa territorial y adaptaciones indígenas a las dinámicas capitalistas; Alfaro (2017) analiza las relaciones sociales y de poder en una hacienda en el siglo XX.

Otros autores abordan temas de desarrollo y permanencia de prácticas económico-culturales: Auqui (2016) estudia la readecuación de la lógica andina en el manejo de espacios ecológicos verticales y la racionalidad de reproducción económico-social; Barili (2017) analiza el mito del desarrollo en discursos institucionales y los cosmos simbólicos de las poblaciones; Chalá (2018) investiga la redistribución, reciprocidad y don en un territorio ancestral afrochoteño; Torres (2019) analiza la construcción de identidades montubias en torno al cultivo de banano; Escorza (2017) investiga la construcción territorial en espacios rurales en contacto con la ciudad; Ramírez (2010) estudia la noción de comunidad en contextos de alta migración, globalización compleja y transnacionalismo.

Algunas publicaciones en revistas y libros se relacionan con los temas de las tesis: Hidrobo (2013) investiga las relaciones entre producción, consumo, circulación, reciprocidad e identidades waorani en una empresa petrolera; Vallejo (2017) estudia la influencia de la agroindustria florícola en la vida de las mujeres, en el desarrollo territorial y en las dificultades de acceso a la tierra; Ferraro (2018) estudia la permanencia y coexistencia de transacciones de mercado y formas comunitarias tradicionales de intercambio.

Como en las etapas anteriores, esta época de producción antropológica se relaciona con los compromisos antropológicos con los procesos sociopolíticos y ecológicos de las ruralidades.

Conclusiones

Me propuse examinar el proceso desarrollado por la antropología económica ecuatoriana sobre las ruralidades. Reconociendo los vínculos históricos y movilidades rural-urbanas, mi argumento es que las orientaciones teóricas y los aportes empíricos, están situados histórica, geográfica, económica y políticamente. También propuse que

la misma antropología económica está inserta en las tramas históricas, económicas y políticas. No obstante, como conclusiones me surgen nuevas preguntas.

Las tres etapas investigadas muestran intereses particulares a su época: la primera enfatiza en la tenencia de la tierra, la reforma agraria y las relaciones de producción hacendatarias y campesinas; la segunda profundiza en el desarrollo rural y la modernización y la tercera en los problemas ecológicos, reconfiguraciones espaciales y procesos de globalización. La pregusta es: ¿existe un hilo conductor que se haya mantenido a los largo de cincuenta años de antropología económica rural ecuatoriana?

A pesar de la diversidad de intereses teóricos y empíricos, los diversos estudios demuestran un hilo conductor en la comprensión antropológica de la *economía como sistema cultural* que integra los esfuerzos de los grupos humanos para generar bienes y servicios orientados a su reproducción biológica y cultural, involucrando formas de organización sociocultural relacionadas con la producción, la distribución y el consumo. Pero también muestran que los aportes iniciales de los estudios campesinos y marxistas han sido sustituidos por nuevos conceptos —etnicidad, nuevas ruralidades, género, perspectivismo, globalización, territorialidad, extractivismo— adaptados a nuevas situaciones histórico-económicas, aunque los conceptos de producción, intercambio y reciprocidad continúan vigentes.

Adicionalmente se evidencia la continua disminución de estudios en antropología económica rural, a costa de un incremento constante de los estudios urbanos y de temas relacionados con jóvenes, cuerpos y construcciones identitarias. Me pregunto entonces: ¿por qué seguir pidiendo a la antropología que estudie las economías de las ruralidades?, ¿cómo no caer en la nostalgia?

Este artículo no hace un reclamo por la disminución de los estudios sobre las ruralidades en antropología económica, justamente porque mi argumento es que los estudios responden a las épocas históricas, económicas y políticas, como también a las orientaciones teóricas del momento y a los compromisos políticos personales de investigadoras e investigadores.

Por tanto, no considero que el proceso seguido sea una muerte. Es un ir y venir, una renovación constante. Esta idea se vincula con las propuestas antropológicas de la cultura como un proceso en constante construcción. ¿En dónde queda entonces el debate sobre la dualidad campo/ciudad y sobre las nuevas ruralidades?, ¿son las nuevas ruralidades construidas culturalmente o predominan las estructuras económico-políticas en el desarrollo de nuevas ruralidades? Desde una visión antropológica, una respuesta es que la construcción económico-cultural trasciende a las estructuras sociales y que los grupos humanos son capaces de construirse culturalmente a sí mismos.

En los estudios de antropología económica, ¿no hay una “mirada sobre el otro” como un “otro distinto a nosotros”?, ¿cuánto de esta mirada hubo en los estudios desde

los 70 a 2006? En los últimos años ¿se ha logrado superar esa visión de "nosotros antropólogas y antropólogos" como *homo economicus* —es decir, productores y consumidores racionales de teoría antropológica, capaces de decidir qué comprar y qué vender, a quién y a qué precio— versus los "otros", con una racionalidad diferente a la nuestra, cercanos al *homo reciprocans*, que no pierde de vista el interés común y que se opone al *homo economicus*?

Referencias citadas

Acosta, Alberto y John Cajas. 2018. *Una década desperdiciada: las sombras del correísmo*. Quito: CAAP.

Aguirre, Boris. 2009. Hacia una comprensión de la relación entre la antropología y la economía. *Economía y Negocios*. (1): 32-49.

Alfaro Reyes, Gil Eloy. 2017. "Cotidianidad y dominio: relaciones sociales y poder en la hacienda e ingenio San José. 1900-1977". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Almeida, María Rebeca. 1992. "El modelo Kemmeriano de Banca Central y la experiencia monetaria ecuatoriana entre 1927 y 1932". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Andrade, Karen. 1998. "Presión por recursos y transformaciones identitarias: Caso concheros de San Lorenzo". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Andrade, Susana. 1984. "Un pueblo andino y su transformación ante el desarrollo capitalista en el campo: el caso de Simiatug y sus comunidades periféricas". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Archetti, Eduardo y Kristi Stolen. 1988. "Burguesía rural y campesinado en la Sierra ecuatoriana". En: Santiago Escobar (ed.), *El problema agrario en el Ecuador*, pp. 121-138. Quito: ILBIS.

Archetti, Eduardo. 1980. *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina*. Quito: CEPLAES.

Auqui, Freddy. 2016. "Microverticalidad, poder y mercado en los Andes equinocciales". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Barili, Alessio. 2017. "Etnografía de los proyectos de crianza de camélidos en el cantón Riobamba". Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Barreiros, Miguel. 2016. "Etnografía sobre la venta y comercialización de carne de monte en tres comunidades waorani del Parque Nacional Yasuní". Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito

Barsky, Osvaldo. 1984. *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: CEN.

Bartoli, Laura. 2002. *Antropología aplicada: historia y perspectivas desde América Latina*. Quito: Abya-Yala.



Botero, Luis Fernando. 1993. “Luchas simbólicas en los conflictos por la tierra en Chimborazo, Ecuador”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Bustamante, Teodoro. 1984. “La larga lucha del kakaram contra el sucre: cambios culturales en la población shuar de Zamora”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Calle, Tania. 2014. “La relación de la comunidad Tocagón (cantón Otavalo) con el agua”. Tesis de maestría en Antropología y Cultura. UPS-Quito.

Cañas Benavides, Verónica. 2009. “Conflicto socio ambiental y laboral entre la comunidad Carondelet y la palmicultora Palmeras del Pacífico: actores plurales y diversas miradas”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Carrasco, Hernán y Carola Lentz. 1985. *Migrantes campesinos de Licto y Flores*. Quito: Abya-Yala.

Chalá Mosquera, Katherine. 2018. “Prácticas cotidianas, ritualidad y reproducción social: el hueso sazonador en la comunidad afrochoteña”. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Chancay, Sandra. 2015. “La agricultura campesina en Pajan”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Comas D’argemir, Dolors. 1998. *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.

Contreras, Carlos Alberto. 1987. “El sector exportador de una economía colonial: la Costa del Ecuador entre 1760 y 1820”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Coronel, Rosario. 1987. “El valle sangriento 1580-1700: de los señoríos de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Dueñas de Anhalzer, Carmen. 1983. “Historia económica y social del norte de la provincia de Manabí”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Dueñas, Juan Francisco. 1995. “Deudores y acreedores en la cultura andina: un estudio de caso en un programa de crédito rural en el cantón Cayambe”. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Echarte, Vicente. 1977. “Relaciones de producción en Pacto y Nanegal”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Eguiguren, Amparo. 1993. “Organización social y política al pie de los montes Illinizas: la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi-UNOCANC”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Eguiguren, Amparo. 1995. “La teoría de la práctica aplicada a la interpretación del desarrollo rural: el caso de la unión de organizaciones campesinas del norte de Cotopaxi”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Eguiguren, Amparo. 2001. “Las ‘montañas’ de Nanegal: percepciones, imágenes y prácticas”. En: Robert Rhoades (ed.), *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales: la investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola*, pp. 105-134. Quito: Abya-Yala.

Escorza Troya, José Félix. 2017. "Lloa entre lo urbano y lo rural: imaginarios territorios y desarrollo en la ruralidad". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Farga Hernández, María Cristina. 1980. "Semiproletarización y estrategias de reproducción campesina: el caso de una comunidad de exhuasipungueros de la provincia de Imbabura". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Ferraro, Emilia. 2002. Reciprocidad, trueque y negocio: breves reflexiones. *Ecuador Debate*. (57): 169-182.

Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos, la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala.

Ferraro, Emilia. 2018. "Trueque: un relato etnográfico sobre intercambio, comercio y dinero en los Andes del Ecuador". En: Autora (ed.), *Materialidades, cuerpos y saberes: etnografías escogidas*, pp. 67-88. Quito: Abya-Yala.

Fleitas, Karina, Magalí Paz y Sebastián Valverde. 2020. Aportes de Alexander Chayanov a los estudios de la antropología económica y rural. *Papeles de Trabajo*. 7(40): 73-92.

Freire, Martha. 1984. "Relaciones de producción y tenencia de la tierra en una comunidad campesina de Bolívar: el caso de Sta. Rosa de Cerritos, cantón Chillanes". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Gangotena, Natividad. 2009. "Etnografía sobre prácticas culturales asociadas a la fauna: el caso del pueblo pesquero de El Cabuyal, en la provincia de Manabí". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

García, Fernando. 1977. "Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria: el caso de 3 comunidades campesinas de la provincia de Chimborazo". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

García, Fernando. 2011. La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*. 21(41): 61-68.

García, Paola. 2010. [Eco] turismo, una alternativa de desarrollo [sostenible] para el [sub] desarrollo: un estudio comparativo entre los poblados de San Clemente y El Recuerdo. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (10): 31-5.

Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Godelier, Maurice. 1974. *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

Gómez, Eloy. 2015. Aspectos teóricos de las nuevas ruralidades latinoamericanas. *Gazeta de Antropología*. 31(1): s. n.

Gorelik, Adrián. 2008. La aldea en la ciudad. Ecos urbanos de un debate antropológico. *Revista del Museo de Antropología*. 1(1): 73-96.

Granja, Ana María. 1977. "Reforma agraria en Ichubamba de Cebadas: un estudio de caso". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Guerrero, Andrés. 1975. *La hacienda precapitalista en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano*. Universidad Central del Ecuador.



Guerrero, Andrés. 1983. *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
Guerrero, Fernando y Pablo Ospina. 2003. *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes*. Buenos Aires: CLACSO.
Guerrero, Fernando. 2020. Cambios rurales y estrategias de vida de las familias campesinas en el norte de la Amazonía ecuatoriana. *Ecuador Debate*. (111): 161-177.
Guerrero, Maró. 2007. "¿Es sustentable social y ambientalmente la minería de oro? Algunos aportes desde el caso de Bella Rica". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.
Guest, Greg. 2001. La ecología política de la producción y distribución de aguardiente. En: Robert Rhoades (ed.), *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales: la investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola*, pp. 271-290. Quito: Abya-Yala.
Hauser, Eva Christine. 2016. "La economía como espacio múltiple: estudio empírico sobre las diversas facetas de lo económico en la Asociación de Mujeres Banquito del Cisne en Puerto López, Ecuador". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.
Hermida, Pablo. 2009. Chamanismo y etnoturismo: la venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el Alto Napo. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (8): 49-73.
Hidalgo, Elbio. 2006. "Análisis de las concepciones que sostienen las políticas de tenencia de la tierra del gobierno local en el cantón Pimampiro a partir el año 2001". Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.
Hidrobo Unda, David. 2012. "Entre el monte y la compañía: prácticas económicas e identidades étnicas en los hombres de dos comunidades waorani". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.
Hidrobo, David. 2013. Identidades masculinas entre los waorani y prácticas económicas en los últimos 50 años. *Cuadernos de Investigación, Cultura y Naturaleza*. (12): 149-157.
INEC. 2022. "Boletín técnico no. 02-2022-ENEMDU: Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleto (ENEMDU), diciembre 2021" [Archivo]. https://bit.ly/3ryqmgc
Jarrín Hidalgo, Sofía. 2014. "Neo-extractivismo y conflictos socioambientales en el territorio de la comuna afroecuatoriana río Santiago Cayapas". Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.
Kay, Cristóbal. 2007. Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (29): 31-50.
Korovkin, Tanya. 2002. *Comunidades indígenas, economía del mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
Lager, Marie-Therese. 2015. "Montañita, tierra sin igual: una comuna entre el territorio, la identidad y el turismo". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.









Lagos Vigueras, Pablo Francisco. 2018. “Desarrollo, etnicidad y territorio: el caso de la comunidad A´i cofán Dureno frente al extractivismo petrolero en Sucumbíos, Ecuador”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Landázuri, Cristóbal. 1980. “La hacienda estatal y su transformación en cooperativas agropecuarias: el caso Pesillo 1913-1977”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Larrea, Carlos. 2004. *Pobreza, dolarización y crisis en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala; ILDIS-FES; IEE; FLACSO.

Larrea, Carlos. 2009. “Crisis, dolarización y pobreza en el Ecuador”. En: Autor (ed.), *Retos para la integración social de los pobres en América Latina*, pp. 215-233. Buenos Aires: CLACSO.

Larrea, Sissy. 2001. “La construcción de la identidad de género en el barrio de Loreto (valle de Los Chillos) y la influencia de la floricultura de la zona”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Llambí, Luis y Edelmira Pérez. 2007. Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana. *Cuadernos de Desarrollo Rural*. (59): 37-61.

López Acevedo, Víctor. 2002. “Cultura y desarrollo: territorialidad, manejo de recursos e institucionalidad en los procesos de desarrollo local en el Alto Napo, región amazónica ecuatoriana”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

López Andrade, Esteban Vladimir. 2016. “La sombra alargada de la hacienda: hacienda y poder en la conformación del mundo pos reforma agraria: el caso de Columbe Grande (Chimborazo)”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

López Pinto, Mónica. 2011. “El trabajo nocturno en la actividad petrolera: el caso de los trabajadores del área de producción del campo petrolero Auca provincia de Orellana”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

López, Azucena. 1980. “La producción campesina y el mercado. Análisis socioeconómico del recinto ‘Flor del Salto’, parroquia el Anegado, cantón Jipijapa, provincia de Manabí”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental I, un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Martínez Novo, Carmen. 2007a. Antropología indigenista en Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 335-366.

Martínez Novo, Carmen. 2007b. De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: loa antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta. En: Fernando García Serrano (comp.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*, pp. 15-40. Quito: Abya-Yala.

Martínez Veiga, Ubaldo. 2010. *Historia de la antropología: formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Martínez, Alexandra y Robert Rhoades. 2001. La historia medioambiental del área de Nanegal durante los primeros cincuenta años del siglo XX. En: Robert Rhoades (ed.), *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales: la investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina*, pp. 55-70. Quito: Abya-Yala; SANREM.

Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Mier, Andrés David. 2014. "Consecuencias socioculturales de la floricultura en Ayora y Pesillo, una aproximación desde la ecología cultural". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Minda Batallas, Pablo Aníbal. 2012. "La deforestación en el norte de Esmeraldas: los actores y sus prácticas". Tesis de maestría en Antropología. UPS-Quito.

Molina, José Luis y Hugo Valenzuela. 2006. *Invitación a la antropología económica*. Barcelona: Bellaterra.

Morales, Carlos. 2011. "Memorias de la hacienda: reforma agraria y configuraciones sociales en la comunidad de Aloguincho". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Murillo, Jorge. 1992. "Minería en el altiplano orense: génesis cultural y conflictos". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Murmis, Miguel. 1976. *Notas sobre unidades de producción capitalistas y terratenientes*. Quito: FLACSO.

Oleas, Julio. 2013. "Ecuador 1972-1999: del desarrollismo petrolero al ajuste neoliberal". Tesis doctoral en Historia. UASB-Ecuador.

Oleas, Julio. 2017. Ecuador 1980-1990: crisis, ajuste y cambio de régimen de desarrollo. *América Latina en la Historia Económica*. 24(1): 210-242.

Ortiz Crespo, César. 1979. "Las manifestaciones políticas del campesinado en el proceso de transición hacia la construcción del proletariado como clase: caso del valle de Los Chillos". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Palacios Rojo, María Inés. 1995. "Papel de la mujer en la adaptación de colonos de la Amazonía. Quito". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Paladines Jiménez, Diego David. 2018. "Riesgo y modos de bienestar: el caso de la producción de café en San Antonio de las Aradas (Loja)". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Palenzuela, Pablo. 2002. Antropología económica: teorías y debates, memoria 1998-1999. Sevilla: Convenio CID-Suiza-UMSA.

Palerm, Ángel. 2008. *Antropología y marxismo*. México DF: Universidad Iberoamericana.

Poeschel, Úrsula. 1985. "La mujer salasaca: su situación en una época de reestructuración económico-cultural". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.









Pólit Corral, Diego. 1981. "Campesinos de Guamote: una extinción necesaria o una explotación permanente". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Poma, Ana Cristina. 2015. "La Red de Mujeres Cantonal de Calvas-Loja a través de la economía social y solidaria: prácticas discursivas y no discursivas que se mueven entre la dinámica organizativa local y la institucionalidad estatal". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Prieto, Mercedes y Teodoro Bustamante. 1983. "Formas de organización y acción campesinas e indígenas: experiencias en tres regiones del Ecuador". En: Miguel Murmis (ed.), *Clase y región en el agro ecuatoriano*, pp. 219-268. Quito: FLACSO; York University.

Prieto, Mercedes. 1978. "Un caso de movilización campesina: Cayambe 1925-1944". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Prieto, Mercedes. 1980. "Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina, 1926-1948". En: VV. AA., *Ecuador: cambios en el agro serrano*. Quito: FLACSO; CEPLAES.

Quimbiamba, Pedro. 2015. "Impactos socio culturales de las empresas florícolas en la comunidad jurídica Cananvalle durante los últimos 30 años". Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Ramírez, Jacques. 2010. Repesando la noción de comunidad en contextos de alta migración. El caso de Pepinales. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (9): 45-59.

Ramírez, Jorge. 2004. "La pesca artesanal en la reserva marina de Galápagos: dinámica laboral y conflictos socio-ambientales. Quito". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del Jaguar: los huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala.

Rocchietti, Ana María. 2000. La cultura como verdad: pobreza latinoamericana. *Nómadas*. (12): 38-49.

Rodríguez Pérez, Carmen Marisol. 2016. "La comunidad indígena ¿ejercicio u utopía? revitalización comunitaria y defensa territorial, adaptaciones a las nuevas dinámicas del capitalismo: el caso de la comunidad de Cumbijín (Cotopaxi)". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Rodríguez, Lourdes. 1993. "Estamos hecho un puño: estrategias de reproducción y conflicto en Caldera". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Rojo, Cecilia. 1984. "Proceso de consolidación de productos familiares constituidos vía colonización, el caso de Quinindé". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Romero, Alejandro Tonatiuh. 1999. Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos. *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*. 6(2): 210-216.

Rosero, Cristina. 2001. "Estudio del rol de la mujer en la producción rural: la actividad ganadera del valle de Quijos: Papallacta y San Francisco de Borja". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.



Ruiz, Naxhelli y Javier Delgado. 2008. Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad. *Revista Eure*. 34(102): 77-95.

Sangoluisa, Jimmy. 2016. “Estrategias capitalistas y no capitalistas de los propietarios del suelo-sector San José de Cocotog: en el borde urbano de Quito”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Serrano, Juan. 1995. “Deudores y acreedores en la cultura andina: un estudio de caso en un programa de crédito rural en el cantón Cayambe”. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Solís Coronel, María. 2020. “Los sistemas productivos y su relación con las actividades mineras en la comunidad de Tsuntsuim, en el cantón San Juan Bosco, Morona Santiago”. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Stacey, Lucía. 2001. “Concepciones y prácticas del desarrollo: OPIP y ONHAE frente al paradigma del desarrollo”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Sylva Charvet, Paola. 1978. “Diferenciación y descomposición del campesinado en una zona del valle de los Chillos”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Tohaza, Iván. 1984. “Transformaciones agrarias: protestantismo y analfabetismo en la comunidad andina a partir de la década del 60: caso Llinllin-Chimborazo”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Torres, María Elissa. 2019. “La etnia montubia y su relación con el banano, estudio de caso en el barrio Lira de Oro, cantón Pasaje”. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Trujillo, Jorge. 1986. “La hacienda serrana: 1900-1930”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Vaca, Rocío. 1985. “Diferenciación campesina y estructura de poder: un caso de estudio en la región de Otavalo”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Vallejo, Fernanda. 2017. Donde habita la esperanza, la tierra la cuidan ellas. *Cuadernos de Investigación, Cultura y Naturaleza*. (17): 144-167.

Vallejo, María Fernanda. 2015. “Criar la chakra, sustentar la vida: persistencias andinas frente la colonialidad del desarrollo”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Villa Zura, Marco Patricio. 2015. “Acceso a la tierra de los ex huasipungueros en la hacienda ‘Carpuela’, en el valle del Chota”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.

Villamarín, Gladys. 2002. “Las relaciones entre las empresas petroleras que operan en la Amazonía ecuatoriana y las comunidades indígenas que habitan en áreas de influencia”. Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.

Vimos, Víctor. 2012. “Relaciones de poder en la circulación de la Jocha: el Carnaval de Guamote”. Tesis de licenciatura en Antropología Aplicada. UPS-Quito.

Wolf, Eric. 1972. *Los campesinos*. Buenos Aires: Labor.









Desarrollo y antropología: a propósito del Instituto de Recuperación Económica

Juan Fernando Regalado[99]

Introducción

Cuando se afronta el estudio acerca de una política de desarrollo económico suele advenir duda sobre cómo atacar un enemigo, "el desarrollo". Mientras asaltan prejuicios de culpabilidad por no ser capaces ni lo suficientemente inteligentes o comprometidos en plantear alternativas frente al motejado "desarrollismo". Quizá el meollo del asunto en realidad presenta falsas disyuntivas, a manera de antinomias y equívocos, que evaden la cuestión de fondo. Todo dependerá de cómo se asume la noción desarrollo y *a qué* y *a quién* sirve la antropología: *cui bono* se decía antiguamente.

A continuación, hemos establecido una interrelación entre conocimiento antropológico y prácticas políticas de desarrollo económico, a propósito de una experiencia institucional específica que en Ecuador organizó al Instituto de Recuperación Económica y lo que a su tiempo fue denominado: Plan Azuay. Esto configura un cuestionamiento acerca de estos elementos que quisiéramos compartir.

¿Qué desarrollo? ¿Qué antropología?

¿Qué perspectiva antropológica sobre desarrollo podría esbozarse a propósito de una experiencia de política económica en un ámbito social específico? Una posibilidad, quizá, consista en una perspectiva y noción antropológica entendida en una resultante recíproca y efecto simultáneo de relación. De un lado, la dimensión simbólica constitutiva en toda práctica y condición material de existencia en las sociedades

99 Doctor en Ciencias Sociales, máster en Antropología Social, licenciado en Ciencias Históricas.

humanas. De otro lado, el cuestionamiento a modelos "biologizados" de interpretación acerca de causas y consecuencias sobre la desigualdad económica y social.

Desde ese doble nivel de orientación, de manera complementaria, es posible advertir la configuración dialéctica de alteridad identitaria y el modo cómo se estructuran y perpetúan condiciones sociales de dominación. Todos estos componentes atraviesan la política de desarrollo económico capitalista.

Con igual punto de vista, comprendemos *práctica política* no como atributo natural inmediatamente constatable en toda acción colectiva, sino en la intersección de condiciones sociales de poder, posiciones de autoridad y ejercicio de legitimación social. La perspectiva antropológica que sugerimos precisamente aborda y se adentra en tal intersección política.

En esa orientación, entendemos el término *desarrollo* en referencia a una práctica política orientada a transformar un estado de cosas y orden existente bajo relaciones sociales de producción capitalista interdeterminada. Como explicaremos adelante, tal práctica política es estructurada y posicionada en condiciones históricas concretas de mediano y largo plazo, con base en razones económico-sociales de índole singular interno y externo, en amplia magnitud. El desarrollo capitalista de la sociedad es eje de llegada; no algo consabido. Siempre presenta, además, un grado compuesto y más complejidad que fenómenos evidentes en la esfera mercantil o extracción de materias primas naturales. Sin embargo, la más usual definición del término desarrollo se circunscribe a "fase" o etapa sobrentendida dentro de regímenes de acumulación que se constatarían como hecho empírico mensurable y destino ya conocido. En ostentación intelectual "académica", suele dejar de explicarse en forma clara en qué consiste tal "acumulación" y cómo se delinean tales fases que no son compartimentos estancos.

En estos términos, ¿es factible alguna forma de valoración del programa de desarrollo económico?, ¿cómo se obtiene un valor en dimensión mensurable?

Si se mueve el punto de enfoque, podremos perfilar el modo de constitución de tal práctica política de desarrollo y explicar cómo, en primer lugar, consiste en una acumulación de capital en medio de exacción de *sobretrabajo* y relaciones sociales de *producción de plusvalor*. En segundo lugar, cómo tal régimen acumulativo en verdad presenta condiciones históricas y dinámicas de *formación económico-social contradictoria*, que precisamente es relevante tratar de clarificar. Una perspectiva antropológica como la sugerida, posibilita la comprensión de tal estructura de exacción de plustrabajo y su transformación en capital bajo condiciones y dinámica de constitución general a la vez que específica.

De forma simultánea, en ocasiones paralela, la antropología como disciplina profesional y campo de estudio presentó trayecto a saltos y zancadas a manera de

planes de intervención y fue tomando forma en contexto de programas económicos de desarrollo a escala global. Una intervención que se entendía como modalidad efectiva para vencer la "resistencia al cambio" —entonces advertida en situaciones tradicionales "aún" pervivientes en pleno avance del capitalismo mundial de entreguerras—. Se generaron metodologías cada vez más sofisticadas de intervención. En diferentes contextos nacionales, se cuentan por decenas los contingentes de antropólogos emprendiendo estudios de ese tipo; así como algunos profesionales empezaron a exponer los dilemas éticos de su intervención.[100] Otro fue el punto de vista coetáneo que Bourdieu y Sayad (1964) habían puesto en discusión.

En América Latina, estudios antropológicos se abrieron paso en medio del programa que se conoce como indigenista. Más allá de "estados del arte" reduccionistas, tal programa en realidad presenta elementos de una política social con trayectoria compleja e inversión de recursos económicos y sociales en modalidad indirecta. En sus inicios, la política indigenista en América Latina llegó a significar una verdadera sociología respecto a la cuestión étnica y visión racista. Por primera ocasión se generaba una política de gran envergadura que posicionaba la sociedad indígena como sujeto social y político activo en marco del Estado nacional; a diferencia de otras regiones donde el programa indigenista consistió en modelo que bien integraba aislando ("reservas" indias) o bien recurría al etnocidio. Bonfil (1989) había expresado que "todo lo indio se veía como enemigo" mientras se ejercía "redención del indio por la vía de su desaparición".

En Ecuador, estudios de índole antropológico acompañaron proyectos de "desarrollo de comunidad" en forma convergente a programas indigenistas dirigidos a población rural en diversas regiones. Además, estudios de índole social y antropológica particularmente se concretaron en medio del Plan Piloto de impulso económico internacional y política de colonización interna en la zona costera Santo Domingo de los Colorados.[101] Posteriormente, la antropología derivó con preponderancia entre dos líneas extremas: el indio exótico ("no contactado" aún), repositorio de praxis-otras apegadas a *natura*; y la promoción del individuo indígena:[102] económicamente emprendedor, inquieto, aunque cansado de organización, vivaracho, promotor de

---

100 Obsérvese la memoria publicada por Kemper y Royce (2010) sobre investigaciones antropológicas mundiales de largo plazo, así como el cuestionamiento presentado por Wolf y Jorgensen (1971). También es oportuno volver a leer el trabajo hoy minimizado de Aguirre Beltrán (1967).

101 Hoy es la provincia de los Tsáchilas y jurisdicciones adyacentes. Para más detalles se puede consultar la serie de documentos y testimonios publicados en el Proyecto Santo Domingo Piensa, Santo Domingo Escribe (GAD-Santo Domingo 2010) y el Plan Piloto (IPGH 1960). Puede confrontarse, además, nuestro aporte publicado en línea (www.movimientosocialesecuador.com).

102 "¿Comunidad? ¿De qué comunidad me hablas?" (indica una profesora internacional en el Congreso de LASA 2009).

su destino "pero con identidad", portador individual de caracteres puros, antiguos, no mezclados.

En medio de esas corrientes dominantes, el razonamiento pasó a la confrontación del "desarrollismo" como rasgo propio y exclusivo de Estados nacionales del tercer mundo, circunscrito especialmente a la extracción de materias primas naturales (cual si se tratara de acción causada en sí misma). Esos enfoques no contribuyeron en discernir salidas a la estructura de dominación en mediano y largo plazo. Algunos resultados de ese tipo de estudios auparon el circuito de publicaciones, premios, galardones y ventajas en la cadena científica internacional. Otros, pasaron al olvido.

Ante esas dicotomías estáticas y dilemas "construidos" en diversos frentes académicos ¿ha sido posible un campo de conocimiento que cuestione dimensiones de mayor causalidad en procesos contemporáneos de exclusión social y desigualdad económica? Probablemente, un hilo en el desenredo puede perfilarse si el debate se abre y se posiciona respecto a *qué desarrollo* corresponde el cuestionamiento antropológico.

Elementos en la práctica política de desarrollo en Ecuador

Nuestro cuestionamiento acerca del desarrollo se orienta a una práctica específica de política económica que fue configurada y ejercida sobre una zona de Ecuador ("austro" o Sierra Sur) que según acontecimientos y coyunturas sintetiza determinaciones de índole económica-política.

Esa zona constituyó posiblemente uno de los principales ámbitos sociales en los cuales se aplicaron programas de desarrollo y "planificación" económica. En perspectiva comparada —junto al Proyecto Tennessee de los años 1930— posiblemente significó una de las primeras políticas económicas de desarrollo a nivel mundial. En cierta manera, se asemeja a una vía gradual (gradualista) que en experiencias mundiales buscó redistribución de riqueza y protección social por vías "pacíficas".[103]

Algunas acciones se produjeron y expresaron en niveles institucionales sin precedentes en la política estatal nacional. Instituciones que presentan fuerza en su continuidad relativa, al desplegar formas políticas que se inscriben en un poder de organización de orden público e interés general. Relatos escritos y testimonios verbales posibilitan reconstruir el origen y consecuencia de estos elementos indicados.

Esa práctica política específica consistió en la organización del denominado Instituto de Recuperación Económica de las Provincias Azuayas (1952-1958) que forma parte del conjunto pionero en política económica de desarrollo que comenzó a

103 Remitimos a la amplia investigación efectuada por Castel (2004).

establecerse en Ecuador hace unos ochenta años. El significado político de ese marco institucional resulta de elementos causales compuestos y consecuencias específicas, poco evidentes.

El acumulado de acción en ese marco institucional dejó planteados elementos importantes en la práctica política de desarrollo. Su organización incluso antecedió a la Junta Nacional de Planificación Económica (JUNAPLA) (1954) y al Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES) creado en 1962 por la ONU y la CEPAL.

Es oportuno recordar que la noción *desarrollo económico*, frecuentemente es atribuida a una estrategia económica y geopolítica cuya conceptualización había empezado a formularse desde diversos ángulos mundiales. Como se sabe, un punto de impulso fue la antigua política colonial a la par que una reconfiguración liderada por potencias militares ganadoras en la conflagración de la segunda guerra mundial. La finalidad del desarrollo siempre había significado control de recursos a gran escala en el nuevo "escenario global" de posguerra en los años 1940. Se podría estudiar con más detalle las semejanzas entre la noción desarrollo y conceptos paradigmáticos tales como progreso, cambio cultural y avance social. De esa manera, confluyeron marcos institucionales bajo iniciativa de la ONU y el Gobierno norteamericano.

En Ecuador, de modo convergente, se habían venido alcanzado experiencias institucionales muy importantes. Especialmente, las juntas económicas, las conferencias nacionales de economía y la JUNAPLA, impulsadas en los Gobiernos de Velasco Ibarra (1934-1935; 1944-1947; 1952-1956). Posteriormente, con organización de diversos organismos de desarrollo económico regional.

Aunque no se denominara "planificación" en sus inicios, hubo experiencias y prácticas de organización económica e iniciativas locales que devinieron acumulado político activo. El cúmulo movilizado de praxis social organizativa, desafía la imagen acerca de una completa y sucesiva "fase" de acumulación -que se arguye como sobreentendida. Un enfoque cualitativo múltiple sobre el campo de fenómenos "económicos" posibilita explicar en qué condiciones y proceso una práctica política de desarrollo se inscribe contradictoriamente en orden de *producción de lo social*. De modo que es discernible un efecto social geométrico del desarrollo económico en más de una sola línea de composición; delineando rasgos generales, amplios y específicos —si no originales— frente a una formación económico-social diferenciada en términos de clase, grupo de filiación y por estratificación.

La política de desarrollo reconstituyó condiciones sociales que ya se hallaban en estructuración; modificando, en parte, o bien promoviendo, auspiciando, formas de organización en nuevos términos —lo cual, en algunos momentos, desafiaba fuerzas liberales de mercado—. El desarrollo condujo a afrontar sobre el terreno

la urdimbre de situaciones irresueltas o silenciadas. Asimismo, hubo resultados generalizables de cambio de trayectoria, superando condiciones de desigualdad realmente existentes y algunos claros esfuerzos redistributivos del producto social en un espacio nacional que hasta entonces se repetía económica y políticamente en círculo. Una práctica de desarrollo que transformaba posicionando (conservando) en un nivel cualitativo diferente lo efectivamente transformado. Esto lo contradictorio y dialéctico de ese desarrollo.

Objeto y sujetos de desarrollo

El objeto de desarrollo consiste en una condición social compuesta, mientras la práctica política de desarrollo se dirige a la transformación de tal objeto, que suele presentarse como orden natural establecido y acaecido sin posibilidad de superación del estado inicial. En ese sentido es pertinente la atención respecto a las mismas argumentaciones coetáneas que se configuraron en ese momento de política de desarrollo.

La imbricación de elementos obedece a un proceso de conformación histórica. Su carácter de constitución en el tiempo es precisamente la condición que otorga profundidad a sus causas y consecuencias. En esa dirección, la experiencia política de desarrollo presenta elementos coetáneos, así como conduce la explicación a un fuerte sentido de contemporaneidad, donde también se dimensiona la pertinencia del enfoque antropológico.

En el momento de implementación de la política de desarrollo en las décadas del 40-50, algunos aspectos corresponden concretamente a esa zona sur. No obstante que importantes dimensiones son homólogas a todo el espacio social nacional. Específicamente la zona sur estuvo conformada por condiciones interdeterminadas de producción capitalista, en razón de la confluencia de una causa económica múltiple y elementos sociales y culturales de largo plazo. No es suficiente adelantar supuestos acerca de un capitalismo deformado, híbrido, atrasado, incompleto. La determinación externa mundial se sentía muy rápidamente en la extracción de plusvalor; al tiempo que la creación de capital obedecía también a razones internas. En ese momento, la categoría sociológica oligarquía es atribuible en cierto grado de realidad política. Sin embargo, uno de los principales rasgos consistió en una dinámica de aburguesamiento de la sociedad, en el sentido de fracciones de clase cada vez más opuestas a la posición de "productor directo" y obligadas a mercantilización de bienes y mano de obra. Dominaba el poder generado en interés del sector económico comercial mientras que se había extraído ingente volumen de plusvalor en el sector manufactura. El más claro posicionamiento como frente de clase estuvo estructurado en la fracción propietaria del producto manufacturero y sucedáneos exportadores-importadores. Desde esos frentes hubo oposición a una política de desarrollo.

Esa zona había llegado a un momento de grave situación económica con niveles mínimos de subsistencia y condiciones materiales reducidas al límite; así como prácticas preponderantes de exclusión en una población integrada por un volumen aproximado de 350 000 habitantes (en su mayor parte en condición social rural y producción agropecuaria). No obstante, la mayor atención se ha dedicado a dinámicas migratorias de la zona, cuyo saldo, además de incremento relativo de población en capitales de provincia implicó nuevos ejes internos de poblamiento y emigración estacionaria o definitiva de unas 91 000 personas en el período 1950-1974 (CONADE 1987). Aun en el asunto migratorio, con frecuencia la explicación se ha centrado en los efectos más visibles; sin abordar condiciones de más largo plazo cuya significación es mensurable únicamente en términos cualitativos.

La estructura económico-social en esa zona estuvo determinada en buena parte por una condición de simultaneidad (no sucesiva) en regímenes de propiedad agraria, continuidades y cambios en el tránsito del siglo precedente, y una abigarrada estructura de coexistencia entre categorías de propiedad sobre medios de producción y relaciones de trabajo. Testimonios y la indagación documentada sugieren una complicada permuta y negociación entre propiedades familiares particulares, individuos eclesiásticos, comunidades religiosas y el Estado. En ese momento histórico es posible advertir lo que sugerimos denominar una extendida condición propietaria que estaba en la base de una conformación de sociedad de propietarios, en diversa intensidad. Abundantes estudios insisten en la situación minifundista de propiedad. El fenómeno numérico más visible, sin embargo, puede alcanzar dimensión antropológica si atendemos al hecho que tal formación económico-social no impidió la proletarización en sectores campesinos ni condiciones de precariedad (más que arcaísmo) en el sector social rural. Una "excesiva" fragmentación de predios ("microfundismo") en realidad se explica por condiciones de producción en unidades domésticas propietarias, limitadas en posibilidades de traspaso económico hacia la nueva generación social y coartadas en probabilidad de redistribuir o "heredar" algún excedente.

De forma correlativa, casi todos los sectores estuvieron sujetos a una producción manufacturera que configuraba la zona con trazos de una gran, extensa y discontinua factoría en pleno siglo XX como reserva de trabajo barato cuyo sentido, sin embargo, no es explicable desde la imagen inmóvil de un modelo de explotación "fordista". Esos ejes (agrario y manufacturero) fueron objeto de la política de desarrollo lo cual, a su vez, nos traslada al segmento inferior y dominado de la economía.

Práctica institucional del desarrollo

Inicialmente las acciones estuvieron dirigidas a afrontar condiciones constatadas en el sector económico de manufacturación de sombreros como indicador principal de la grave situación que llegó a amenazar realmente condiciones de vida en

amplios sectores y un bloqueo económico general.[104] Un elemento clave consistió en una política de "subsidiar a la producción, no al comercio ni al consumo". En esa línea se recurrió a una política bifronte sobre intereses afincados en el sector comercial (que se hallaban representados también en la institución) al tiempo que se produjo ocasión para políticas de regulación interna en favor del productor directo. La política de desarrollo "intervino" en producción y comercialización de la manufactura con acciones de "compra directa", cualificación productiva (materia prima, tecnología), mientras se proveía seguridad social, servicios de salud, red parcial de almacenes de subsistencias a nivel cantonal. Las medidas de regulación económica despertaron niveles antagónicos y frentes políticos en torno al sector exportador opuestos al funcionamiento del Instituto de Recuperación Económica.

En atención a problemas de índole estructural ("no del momento"), el ámbito de acción pronto fue dirigido a un más amplio espectro de situaciones hasta alcanzar "una *producción y economía plural*" (no en términos de fase sustitutiva). Conocidos modelos de desarrollo coetáneos se basaron en programas de crecimiento por nodos económicos en donde uno de los mismos, la industrialización, formaba hito clave hasta que esa etapa industrial habría de sustituir la acumulación "primario-exportadora" y la limitación de crecimiento de un capitalismo caracterizado "dependiente".

Las acciones tampoco quedaron en el fenómeno más calculable de crisis en exportación de sombreros. Fueron implementadas redes de expendio directo en insumos agropecuarios y acciones de reforestación y riego. Mientras, en la capital provincial se daba impulso al tratamiento de desechos sólidos con reciclaje. Hubo pasos ciertos en "fomento de industrias caseras; subsidios y facilidades para pequeñas instalaciones industriales". La política se extendió al amplio espacio jurisdiccional, cantonal y parroquial. Además, hubo impulso educativo con becas de estudios técnicos en manufacturas y agropecuaria, especialmente en nivel de bachillerato.

Frente al campo de acción indicado, la política de desarrollo consistió más en un horizonte económico íntegro de proyección general que afrontaba la exacción de plusvalor. La práctica instituida dio forma y movimiento a una política endógena de dirección económica, que superaba internamente un programa de inversión multipartita estatal e internacional para el desarrollo.

La realización de ese desarrollo devino dimensión política con alcances de orden gubernativo general, haciendo las veces de Estado de derechos sociales y seguridad económica. Esa política afrontó de lleno lo más complicado: condiciones reales en nivel de productor directo y niveles estructurales de pobreza que amenazaban estructuralmente la proyección de la sociedad. Correlativo a una economía "urbana"

---

104 Para reconstruir estos datos hemos recurrido a documentos institucionales contrastados con testimonios orales, estadísticas parciales para la época e información hemerográfica.

sumamente dependiente del trabajo campesino, el productor manufacturero directo y trabajo campesino fueron posicionados como solución en largo plazo.

No del todo ni completamente, las acciones encauzaron demanda económica directa múltiple, organizando una instancia articuladora y efectiva en redistribución pública de bienes sociales, acceso a servicios básicos y seguridad social, ante una dispar inversión estatal central y una economía en gran parte desregulada. Incluso instaurando el estatuto de bienes de carácter público en intento por avanzar y superar un orden de propiedad particular instituida en atributo innato. En cierto grado, los programas de desarrollo consistieron en una política multirreferencial en niveles internos del Estado nacional. Los alcances y nivel de continuidad indican cierto grado de irreversibilidad en la política o en algunos componentes del proceso. Lo alcanzado no disminuyó, sino tiempo después, en período de tránsito de los años 80.

Esto produjo forma singular y contemporaneidad en la práctica de desarrollo. El acumulado institucional general presentó condiciones transformadas y no solo permanencia y conservación de la situación establecida.

En cuanto a sujetos del desarrollo, esta perspectiva también posibilita trabajar sobre estereotipos que se delinean asentados en imágenes numéricas y registros estadísticos de la economía. Especialmente nos referimos a sujetos sociales y políticos movilizados, a la vez que constituidos, en la práctica específica del desarrollo. Una constitución de sujetos sociales (en toda la dialéctica de co-formación interna y externa) que interacciona en la formulación y consecución de políticas de desarrollo. Quizá, como en otras oportunidades, es decidora la metáfora de amplia y profunda implicación como lo sugerido por Cardoso y Faletto sobre interiorización de lo externo (1969) que posibilita pensar determinaciones recíprocas entre "estructura y proceso"; lo cual formaba parte de una discusión previa, profunda, inaugurada ya en el trabajo de Balandier (1971) al menos desde finales de los años 1940.

Aunque el desarrollo suele cuestionarse como implementación externa impuesta y súbita, la política específica indicada presentó dinámica histórica compuesta, que integró un proceso de constitución. Huelga decirlo: la formación económico-social capitalista nunca es forma de producción perenne ni figura eternizada. En ese sentido son observables determinaciones históricas, condiciones y trayectorias que incidieron a la vez que fueron punto tangente en esa política.

En ciertas miradas, tal programa de desarrollo es atribuido a una iniciativa de elites conservadoras. No obstante, con atención simultánea a voces de la época, la explicación nos conduce a un campo político de orden compuesto que involucró también dimensiones en orden del vínculo social y factores culturales. Conocimientos y valores en torno a comunidad y cívica son parámetros de un horizonte simbólico que a nuestro juicio fundamentó el proceso económico. De hecho, el desarrollo siempre se ha sustentado en un trayecto previo en capacidad de movilización social

y práctica de deliberación. El desarrollo fue momento acentuado de producción discursiva —en su profundo sentido—. La misma complejidad en la organización institucional interna, es expresión de aquello.

La política del desarrollo llevó a activar fracciones de clase y movilizar sujetos que afrontaban políticamente condiciones de producción (existentes en al menos un arco temporal de inicios de siglo). Convocando frentes sociales, en diverso grado de organización y adscripción sociocultural y jurisdiccional de la zona, la realización del desarrollo fue previsto como "*representaciones de las diversas fuerzas* económicas regionales" y como "el *campo total* de la economía de estas provincias". Aquello puede indicar un nuevo grado de distancia respecto a un único interés particular de posiciones de elite y exclusivos niveles altos de organización y decisiones; o centramiento en cuadros técnicos y administrativos. El arduo impulso y organización de la Conferencia Económica Regional (1958) es signo de aquello. Esto indica poder representativo alcanzado en transcurso de la práctica política. A más de instancias de gobierno e impulsores situados en diferentes posiciones de decisión, en la política de desarrollo se situaron sectores organizados como interlocutores decisivos, frente a prácticas de contención social en facciones interesadas en perduración de amplios sectores rebajados (en condición "más abajo").

Es así que se constituyó uno de los más amplios ámbitos institucionales de participación colectiva abierto en ese momento histórico. Una participación y voluntad colectiva que no puede asumirse como estado natural, sino como creación política.

Relativo al imbricado momento político nacional e internacional, es destacable el interés explícito por recurrir al escrutinio colectivo que dio ocasión a rendición de cuentas, al tiempo que implicó descalificaciones sociales frecuentes y un trabajo por sostener la exigencia estatuida de reconocimiento social y político. Finalmente, un sujeto de desarrollo configurado de modo compuesto tomó dirección contraria al sentido de una localidad inmanente, situando nuevas aristas respecto a la determinación de grupo. Y elaborando como esfera distinta lo que se había edificado como desafío cívico para resolver problemas de índole estructural.

Equívocos y antinomia entre unívocos

El cuestionamiento y crítica al desarrollo (Mendes *et al*. 1979; Barkin *et al*. 1972) es menos una opción entre alternativas dicotómicas que causalidad compuesta y síntesis contradictoria entre términos iniciales que usualmente se esgrimen como principios absolutos obedeciendo a leyes causales aisladas. La antropología posibilita cuestionamientos sobre ello. Casi todo conocimiento antropológico conlleva transformación del estado de realidad existente, especialmente en orden del sujeto.

Respecto a esa práctica política específica indicada, es observable la imagen operativa biologizada e instrumental acerca del desarrollo que implícitamente se traslada hacia la causalidad social.[105] Lo cuestionable no es una ciencia de la vida. La forma de racionalidad instrumental pesa sobre la comprensión de la sociedad al establecer asociación inmediata entre tecnologías-desarrollo, crisis-desarrollo, eludiendo implicaciones en una sociedad determinada por exacción de plusvalía. Tal imagen instaura raciocinio asentado en el par continuo: necesidad-reacción, sin mediación de *ningún sentido* que no sea el simple reflejo y servidumbre al mecanismo (en ese caso: orgánico). La dinámica y tránsito de la sociedad son sobreentendidos como estadios naturales que luego, uno a uno, se elimina y descarta. Así, el determinismo ecológico y circunscripción en materias primas naturales. Así, el consumo de mercado como satisfacción de necesidades y el bajo "crecimiento" capitalista. Así, maximización de beneficios, "órganos" especializados, difusión y transferencia de iniciativas.

Entre términos unívocos se esgrimen nuevas dicotomías entre sociedades baldías, subdesarrolladas, como especies incompletas, meritadas de "ayuda" y cooperación internacional. Una imagen de desarrollo que calza bien dentro de la jerarquía dual: modernización versus tradicionalismo, como en pueblos (tradicionalistas) sumidos en sempiterna poca modernidad. Olvido, recuerdo, restitución histórica, entran en la imagen de simple reflejo equivalente a sí mismo y objeto en sí. En tal idea, el trayecto, trayectoria, tiempo pasado y presente, son asuntos tradicionales.

La serie biologizada proyectó en la sociedad una imagen de movimiento —literalmente— inmanente, sin sujeto de la acción; excepto ciertas individualidades que, según el momento político, fueron comprendidas cual personalidades democráticas y liderazgos "fuertes" o bien populismos irracionales y desviados de lo ya programado. Así, la "elevación" sociocultural. Así, racialización permanente que ratifica individuos y grupos reducidos a su ser biológico, aunando desprestigio social y simbólico como efecto intergeneracional imperecedero.

El desarrollo es menos eslabón atado por un factor plenamente exterior que se presenta omnipotente cual único origen motivado. Y menos esencia *causada en sí*, que producto en más de una sola determinación y causalidad, cuya razón, sentido y efecto, precisamente se configura contradictoriamente bajo condiciones sociales internas específicas; y externas, mundiales, sustentadas en políticas concretas por parte de unos cuantos intereses globales de Estados-nación y división del trabajo impuesta.

---

105 Ya Horkheimer hizo extenso estudio y crítica a una razón reducida a instrumento y Godelier (1967) cuestionó profundamente la asociación mecánica entre imágenes y nociones extraídas desde la biología hacia una perspectiva científica sobre las sociedades humanas, que siempre han desarrollado más de una única racionalidad.

Si se sugiere una dialéctica de relación entre condiciones materiales de existencia y dimensiones simbólicas de la práctica social y política, es comprensible que desarrollo consiste en la posibilidad de transformar —no solo cambiar— el estado de cosas existente como orden natural inevitable. El desarrollo no asemeja punto innato ni reacción funcional que se da por anticipada. De ese modo, sociedades del tercer mundo nunca habrían promovido transformación, sino cumplido la meta de cambios inducidos externamente desde nodos rectores y "centros" sean exteriores o interiores. Es cuestionable la imagen de dinámicas sociales huecas y procesos políticos siempre erráticos o suspendidos siempre en destellos de irrealidad. Si entendemos modernidad como condiciones y dinámicas de secularización, son constatables procesos de transformación en diversos frentes sociales pasados y presentes. El grado de lo realmente transformado es mucho más que la utilidad del cálculo y comprobación.

El desarrollo conlleva política acerca del porvenir. Allí, la contemporaneidad antropológica. Incluso elementos culturales de larga data (esquemas de representación simbólica, lenguas, valores normativos, instituciones humanas) presentan carácter prospectivo (no proyectivo) a diferencia de la usual idea de retorno imperecedero hacia el pasado. Si bien la antropología ha permito poner en duda el etnocentrismo, el desarrollo como línea inexorable da imagen de anacronismo. En la práctica específica, se establece un cierto nivel de lógica múltiple en una política de desarrollo que constituye umbral de indeterminación. No una lógica pura del puro objeto. Incluso, complicada interconexión entre *eficacia y horizonte normativo*, desde la cívica hasta le religión ("cuando de nada nos sirve rezar"). El despliegue de sentido político es discernible en esa orientación prospectiva cuyo desenlace es menos consabido que afrontado políticamente —en la certeza que el sufrimiento colectivo podría ser superado, incluso parcialmente—. Tampoco, en perspectiva antropológica, los sujetos en el desarrollo corresponden al modelo biológico reducido a fórmula estímulo-reacción.

Entre expresiones "académicas" intencionalmente manifestadas a medias, sin mayor extensión de sentido, el término desarrollo suele derivar en reducción nominalista que empobrece la claridad en nociones que siempre implican nivel compuesto. En la manera de exponer ideas esgrimiendo sentidos unívocos, sanciones, prejuicios, el conocimiento antropológico acerca del desarrollo se estanca entre postes de equívocos y antinomia que conduce a ambigüedad interesada y reducción explicativa. En la dualidad, los absolutos terminan en parecerse, coincidir, ser equivalentes y reforzarse (a manera del esquema simple de identidad de "contrarios").

Si desarrollo se entiende como noción y práctica política orientada a cuestionar un estado consagrado de cosas existentes, precisamente el conocimiento y trabajo de índole antropológico presenta mayor pertinencia y significación. Dependerá del orden de consecuencias presentes en toda política de desarrollo y *a qué y a quién*

sirve la antropología frente a un orden de adaptación a lo existente, aceptado como destino.

Referencias citadas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo américa*. México DF: Instituto Indigensita Interamericano.

Balandier, Georges. 1973. *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Barkin, David (ed.). 1972. *Los beneficiarios del desarrollo regional*. México DF: Secretaría de Educación Pública.

Bonfil, Guillermo. 1987. *México profundo: una civilización negada*. México DF: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad. [1964]2017. *El desarraigo: la violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. 1969. *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*. México DF: Siglo XXI.

Castel, Robert. 2004. *La inseguridad social, ¿qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.

CONADE. 1987. *Población y cambios sociales*. Quito: Corporación Editora Nacional.

GAD-Santo Domingo. 2010. *Proyecto editorial "Santo Domingo piensa, Santo Domingo escribe"*, vols. 1-8.

Godelier, Maurice. 1967. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Madrid: Siglo XXI.

Horkheimer, Max. 2002. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.

IPGH. 1960. *Plan piloto del Ecuador*. México DF: Sección de Antropología.

Kemper, Robert Van y Anya Peterson Royce (eds.). 2010. *Crónicas culturales*. México DF: Universidad Iberoamericana.

Mendes, Cándido y Jacques Attali, Cornelius Castoriadis, Jean Marie Domenach, Pierre Massé y Edgar Morin. 1979. *El mito del desarrollo*. Barcelona: Kairós.

Wolf, Eric y Joseph Jorgensen. 1971. Antropología en pos de guerra. *América Indígena*. 31(2): 429-449. México DF: Instituto Indigenista Interamericano.



La incesante búsqueda de la identidad nacional: 25 años de trabajo antropológico

Catalina Ribadeneira Suárez[106] y Antonio Trujillo Ribadeneira[107]

Pluralidad, la base de la condición humana. Nos permite distinguirnos y reconocernos (Arendt, 1958).

Introducción: los años 90, la construcción de las identidades nacionales y los nuevos actores sociales y políticos

Tradicionalmente, las manifestaciones sociales más contundentes en Ecuador fueron paralizaciones o acciones de hecho con tomas de carreteras y espacios estratégicos de movilización que fueron comandadas por los movimientos sociales en alianza estratégica con el movimiento indígena y las fuerzas armadas. La década de los 80 del siglo XX fue considerada por nuestra generación como la década pérdida, puesto vivimos una profunda crisis económica a la par de una agresiva implementación del proyecto neoliberal, tanto en Ecuador como en América Latina. La propuesta de libre mercado, flexibilización laboral fue la bandera civilizatoria y los sectores financieros vinculados a los Gobiernos de turno establecieron sus mayores lucros y ganancias, sobre o a costa de la pobreza de muchos. En ese escenario conflictivo, el movimiento indígena emergió en el Ecuador, como el aglutinador y representante de una propuesta que visibilizaba una sociedad diferente a la planteada por los Gobiernos neoliberales, con ese discurso seductor logró agrupar bajo el signo étnico-cultural-político, la propuesta de la Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador (CONAIE). Este nuevo sujeto político-social progresivamente pasó a ocupar el vacío que dejaron los movimientos obrero-

106 Doctora en Ciencias Sociales, directora de la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.

107 Máster en Historia, coordinador de proyectos de la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.








sindicales, convirtiendo a los 90 en la década ganada para el movimiento indígena, puesto pasa de un actor reivindicativo a otro gravitante con poder de presión y de demandas en la estructura de gobernabilidad del Estado. El levantamiento indígena de 1990, del que fuimos testigos como generación de estudiantes universitarios de antropología, hizo visible ante la sociedad nacional un proceso organizativo de larga data. Mostró no solamente la existencia de un Ecuador desconocido para la mayoría de la sociedad urbana, con pueblos olvidados y excluidos, sino que además planteó serios cuestionamientos al modelo de gobernabilidad excluyente y racista que conforma el Estado mono nacional colonial. De hecho, a pesar de ser una minoría étnica y política se convertían en los portavoces de una amplia parte de la sociedad nacional, proponiendo la construcción de un nuevo modelo de Estado que demandaba debatir conceptos como plurinacionalidad y la interculturalidad, que reconozcan a los diversos pueblos y nacionalidades que cohabitan el Ecuador.

La palabra identidad está presente en nuestra cotidianidad como un concepto asumido por todos y todas, y es que la identidad es fundamental para poder categorizar tanto en el discurso como en la práctica, lo que somos, lo que representamos dentro de nuestro mundo social. Etimológicamente identidad significa "lo mismo", por lo tanto, la primera característica de este concepto sería la correspondencia: lo mismo con respecto ¿a qué o a quién?

John Hutnik (2000) plantea que la igualdad entre diferentes es una ilusión, y critica al multiculturalismo, precisamente la suposición de la coexistencia dialógica de diferentes culturas en términos de igualdad cuando en realidad dicha coexistencia se da en términos de subordinación de una cultura sobre la otra, la imaginación de jerarquías estará presente y será lo difícil de mediar para coexistir en espacios dialógicos. La estrategia del movimiento Indígena en Ecuador ha estado inmersa en un juego sobre las representaciones que transforman la política y con ella el orden instituido, trabajando en una dimensión discursiva que logre generar sentidos que los represente en la construcción de nuevas formas identitarias, las mismas que a partir del levantamiento de 1990 las trasladaron al campo de la política nacional.

Mestizos y longos en el Ecuador contemporáneo

El concepto identidad ha sido uno de las principales preocupaciones de la antropología en el Ecuador, más aún luego del verdadero sismo étnico que como hemos relatado logró el levantamiento indígena en 1990. Nos permitió repensarnos como un espacio étnico plural, aceptarnos como grupos culturales, mestizos, indios, afros y montubios. En 1998, la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM) publicó su primer libro titulado: *Longos: una crítica reflexiva e irreverente a lo que somos*, de Jacinto Jijón y Chiluiza, en una coedición con Abya-Yala, logrando tres ediciones y un alto impacto en su distribución y lectura, llegando a convertirse en un clásico de la reflexión sobre lo que somos los ecuatorianos, en especial sus

identidades, regionales, étnicas, políticas. *Longos* presentó un análisis sobre las identidades utilizando varios conceptos polisémicos, los mismos, que en el caso ecuatoriano, encerraron diversos y complejos significados que se relacionaban a procesos sociales, económicos y políticos inconclusos que caracterizaban la identidad nacional y por donde se constituyen, reconstituyen e imaginan actores como miembros de una comunidad negada, la mestiza, en una lucha por buscar lazos de unión que los represente y los forme como comunidad, en este caso, en especial la sociedad serrana urbana.

Longos y su propuesta por entender el mundo del mestizaje fue complementado con el libro *Salinas, genealogía del poder étnico* (León 2001), texto que contribuyó desde la etnografía al debate de uno de los proyectos emblemáticos de la economía comunitaria que se piensa como un éxito de la comunidad indígena pero que no lo es.

La construcción de los otros, salvajes y civilizados: los grupos amazónicos

El movimiento indígena en el Ecuador consolidó su identidad sobre la base de profundas luchas por el reconocimiento, que cuestionaron a partir de 1990, una única forma de ver al Estado-nación, en donde se los invisibilizaba. La región amazónica del Ecuador fue escenario clave de esa lucha por reconocimiento, lengua y territorios. Reconocimiento en una primera fase por sus derechos como pueblo (cultura-tradición) y posteriormente como una comunidad política. La FIAAM publicó tres obras sobre grupos amazónicos que iban debatiendo la construcción del imaginario del otro, ese salvaje moderno. En 1999 se presentó en coedición con Abya-Yala el libro *De guerreros a buenos salvajes modernos*, de Salomón Cuesta y Patricio Trujillo, texto que inició la discusión etnográfica sobre dos grupos étnicos en la Amazonía, los waorani y los shuar, planteando la necesidad de liberar las propuestas multiculturalistas que habían construido al ser amazónico como natural y ecológico. Posteriormente, en 2001, el libro *Salvajes, civilizados y civilizadores*, de Trujillo, se convirtió en un espacio de consulta sobre la problemática de la región amazónica analizando su rápido proceso de cambio social, económico, político y sobre todo eco sistémico. En 2011, el mismo autor publicó una etnografía de tinte más clásica: *Boto waorani, bitu cowuri: la fascinante historia de los wao*, que contribuyó a la discusión y conocimiento de un pueblo de reciente contacto y su violenta inserción en la dinámica de la sociedad nacional.

La identidad ha sido un complejo proceso de invención para los ecuatorianos, como parte de nuestra tradición y proceso histórico social. La identidad étnica fue tomando forma con los aportes de Barth (1969) y su relación entre la adscripción y la autoadscripción de los grupos y de las fronteras que esta relación crea o reconstruye. La etnicidad es, entonces, una construcción que primordializa los

atributos colectivos que inventamos y que, por otro lado, cobra relevancia en el marco de relaciones sociales conflictivas y antagónicas que generan las fronteras entre grupos o individuos. En el caso del Ecuador la esencialización de la identidad étnica fomenta la idea de resistencia a la dominación de las comunidades indígenas a través de valores como: la reciprocidad, la memoria histórica y el apoyo a las autoridades ancestrales, discurso que se relacionan con una esencialización nativa, es decir, que viene desde las percepciones y las experiencias de los mismos indígenas.

En Ecuador, en lo que respecta a la identidad étnica, por ejemplo, han existido en el debate académico ciertas tendencias esencializantes que conectaron al otro étnico directamente como un ser natural o bien con ser cultural, pues se hace referencia a características naturales, auténticas y originales. La autoidentificación tiende casi siempre a la primordialización, sin embargo, también desde el análisis académico, existen tendencias que naturalizan a la identidad.

El miedo al otro: racismo en el Ecuador contemporáneo

Barth (1969) fue el clásico que introdujo un nuevo debate al concepto identidad, se empezó a analizar los procesos de autoafirmación frente a los denominados otros. La necesidad de identificarse, sin embargo, es una necesidad social, pues necesitamos del "reconocimiento" o del entenderme como algo distinto de los otros objetos y personas para poder establecer una relación con ellos (Taylor 1994), por lo tanto, otra característica de la identidad sería la relación: "Yo soy", como algo que me confronta y crea fronteras u otras identificaciones. La identidad se debate, entonces, entre lo cultural, lo individual y/o grupal, entre prácticas discursivas, campos de poder y relaciones simbólicas. El libro *Racismo en el Ecuador contemporáneo* (Ribadeneira 2001), trató un tema muy poco debatido en el país, ¿somos los ecuatorianos racistas? Y sobre todo, cuál es la dimensión del concepto raza en nuestra identidad nacional, más aún autoidentificándonos como un país plurinacional e intercultural. La obra *Migrantes, "migrantillos" y conquistadores: las memorias y desmemorias de un ecuatoriano en una remota región de España* (Baca Grande 2005) también se convirtió en el relato etnográfico de las experiencias de un migrante que escribe desde sus experiencias, en las primeras oleadas en 2001, cómo vivieron y sintieron los ecuatorianos la migración, entre el miedo, la exclusión, la xenofobia y el racismo.

La identidad se considera como un proceso que genera referentes de pertenencias, en los que no podríamos crear nuestro *ego* o "mismedad", sin confrontar o crear a los "otros", *alter* u "otredad". Es lo que Hanna Arendt (1958), en *The human condition*, denomina como los diferentes niveles de los espacios privado y público, todos compartidos o interactivados entre sí por un ejercicio semántico del discurso, que a la vez se convierte en acción (los actores, el mundo, las culturas y los otros). Acción e interacción enroladas en un contexto cultural específico que genera

prácticas que construyen espacios de una sociedad o una cultura: "Something new is produced in every action", la identidad es una especie de nuevo nacimiento, de reconocimiento en la versión de Charles Taylor.

Identidades políticas y violencia

Craig Calhoun (1995), quien plantea que la Modernidad hace problemática a la identidad y la presenta dentro de un campo en donde se interrelacionan múltiple formas de conceptualizarla, generando una tensión, puesto que devela "otros" espacios discursivos donde coexisten otras forma de identidad y otras formas de reconocemos como individuos y grupos sociales, se "pelea" en un verdadero campo de lo político por diversas identidades relacionadas: género, sexo, etnia, religión, nación, autorrepresentación, ideología política, etc. En donde es necesario el reconocimiento de "otros" miembros de comunidades que nos aceptan y los aceptemos como parte de nuestra creación y afirmación identitaria. El libro *Violencia en el Putumayo* (Cuesta y Trujillo 1998) colocó el debate teórico sobre la violencia y el conflicto armado en la frontera norte de Ecuador. Más allá de las etnografías de fronteras, esta obra, mirando hacia el otro lado, realiza un análisis testimonial sobre cómo los pobladores de la ciudad de Lago Agrio ven la frontera norte, el lado colombiano, a los "otros" colombianos y a los "otros" guerrilleros.

En el contexto de la Modernidad se multiplican los espacios de relaciones en los que deben desenvolverse los individuos, por lo que nos confrontamos con múltiples "otros" que nos obligan a asumir, aceptar y reconocer varias identidades en espacios y tiempos cada vez más limitados. Stuart Hall y Paul du Gay (2003) se refieren a la acción de diferenciarse de los otros como identificación, en consideración a la naturaleza dinámica del proceso que experimentan los individuos en la Modernidad. En la misma línea, Charles Taylor (1993) resalta esas nuevas formas de entender la identidad en relación con grupos "subalternos" y los analiza como un lugar de encuentro de los diferentes movimientos minoritarios; movimientos que —en la lucha por el reconocimiento— involucran la lucha por la identidad: individuos o grupos de personas que demandan reconocimiento dentro de una sociedad multicultural.

La identidad, por tanto, podría ser abordada desde varias perspectivas. Bien puede ser un producto meramente cultural en donde la identidad del individuo se corresponde con la estructura social previamente establecida, en constante construcción, cambio y resignificación; bien la identidad como un producto de correlaciones sociales, para Calhoun (1995), por ejemplo podemos analizarla desde el discurso que construye un ser individual, tomando en concreto los análisis de poder y discurso de Michael Foucault, o desde lo moral (lo que debo hacer y ser); pero también tomando como referentes los estudios etnográficos donde los análisis de parentesco, por ejemplo, nos da a entender las múltiples formas de reconocimiento social y grupal que

pueden haber en las culturas[108] y en las sociedades no capitalistas. Este análisis se convierte en uno punto importante de discusión, que enfrenta la relación de lo político con una forma específica de identidad. La noción del "nosotros", de un grupo, se relaciona con la importancia que se le da a las similitudes o atributos compartidos por otros miembros de un mismo grupo o cultura; mismos que dan la cohesión, el sentido necesario para la existencia social, es decir al reconocimiento. Para Taylor (1993), el problema de la identidad y el reconocimiento se relaciona con una versión de la democracia liberal que desembocó en una forma particular de política que declara un igualitarismo, que adoptó a la vez, varias formas con el paso de los años, denotando una exigencia de igualdad de estatus para las culturas y otras formas de autoafirmación. Para Taylor, el multiculturalismo se evidencia como una alternativa para el diálogo entre pueblos diferentes, como una fusión de culturas y "otros" que expresan espacios de reconocimiento e igualdad. Según esta perspectiva la identidad podría ser una categoría objetiva fuertemente determinada tanto por la cultura, la naturaleza o por la experiencia social.

Según Charles Taylor, el principal cuestionamiento a esta forma de entender la identidad ha sido precisamente la naturalización o el esencialismo de los mencionados atributos colectivos, que dichas perspectivas implican y que traen el desplome de las jerarquías sociales fundamento del honor, en el que está intrínseca una consideración no igual de los individuos, que al caer en desuso da paso al desarrollo de la concepción universal e igualitaria de la dignidad del ser humano, idea compatible con una sociedad democrática en ciernes. Para autores como Žižek (1998), sin embargo, el problema del multiculturalismo no está precisamente en su tendencia a esencializar o primordializar, ese volver a los "orígenes" de los sujetos, sino en que tal regresión a los orígenes estaba ya enmarcada en el universal abstracto del capitalismo global, por lo que el desplome de las jerarquías sociales no fue tal, en tanto la ideología del multiculturalismo. La crítica a los conceptos multiculturalistas[109] sobre identidad, pero sobre todo al concepto de igualdad y justicia que conllevaría la consolidación de las sociedades multiculturales, se fundamentan en una creación arbitraria de estructuras de oposición binaria para identificar, imaginar y explicar a los demás, a los "otros", oponiendo categorías como civilizado/primitivo, educado/bárbaro, desarrollado/subdesarrollado, etc. El énfasis multiculturalista sobre cómo

---

108 Pone ejemplo, de los nuer (grupo cultural del África nilotica) en donde se describen complejas relaciones de parentesco que construyen sus relaciones sociales y las formas de identificarse social y culturalmente (convivir-relaciones sociales con rivales).

109 Multiculturalismo es un término polisémico sujeto a diversas interpretaciones. Denota la coexistencia de diferentes culturas en un mismo espacio y entidad política territorial. El término surgió inicialmente desde corrientes angloamericanas y europeas como un modelo de política pública, por ejemplo, para los programas de educación con migrantes mexicanos o minorías negras en EE. UU. o en Europa, en donde se promovía la asimilación o la integración a los modelos de vida de la cultura blanca-europea. El multiculturalismo también busca comprender desde una lógica privilegiada de Occidente la diversidad cultural de "otros pueblos".

imaginar las relaciones colonizado-colonizador está muy presente en Occidente, en donde se construye al otro como inferior. Conceptos como: híbrido, sincrético, exótico, minoría, tienen una gran connotación racial o discriminatoria (Hutnyk 2000; Fabian 2002).

Reflexiones finales: actores nacionales e identidad étnica

Al hablar de actores se hace referencia a grupos sociales con necesidades e intereses comunes, grupos que están autoidentificándose, buscando reconocimiento y luchando en espacios o campos de poder, podrían ser individuales, grupales-étnicos, regionales, nacionales e internacionales. Los actores sociales y políticos se crean, inventan y reconstruyen. En Ecuador, la consolidación política del movimiento indígena grafica este escenario de construcción dinámica de identidades y pone punto de partida a una nueva dinámica social y de reconocimiento cultural en el país. Fuimos la generación que hace solo treinta años, vimos un Ecuador imaginado como un Estado mono nacional, en donde coexistían únicamente dispersos grupos indígenas de la Sierra, Costa y Amazonía en un proceso de homogenización hacia un indio genérico, es solo a partir del levantamiento de 1990 que la antropología nacional incluye fuertemente la necesidad de discutir sobre un Estado intercultural y plurinacional.

Consideramos, finalmente, que para entender el tema de la identidad étnica es importante tomar en cuenta la teoría de Barth, que se resume así:

> La identidad consiste esencialmente en la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de las discontinuidades, los cruces y los cambios de rumbo, en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje sociocultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales objetivas que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo (en Ribadeneira 2001: 21).

Estas reacomodaciones identitarias tienen implícitas estrategias que permitirán a un grupo étnico, a un pueblo, sobrevivir biológica y culturalmente. De igual manera, los trabajos de Anderson (1993) y Hobsbawm (1992) dan pautas teórico-interpretativas muy interesantes y enriquecedoras para ser aplicadas en trabajos que analizan el cómo se pueden "crear comunidades imaginadas" o cómo se pueden "inventar tradiciones", ya que estas creaciones o invenciones pueden constituirse en referentes identitarios para las etnias o grupos sociales que acceden a estos mecanismos y que, en último término, funcionan como legitimadores de la cotidianidad y de las formas de interpretar el mundo.

Referencias citadas

Arendt, Hannah. 1958. *The human condition*. The University of Chicago Press.

Baca Grande, Santiago. 2005. *Migrantes, "migrantillos" y conquistadores: las memorias y desmemorias de un ecuatoriano en una remota región de España*. Quito: FIAAM.

Barth, Frederik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Long Grove: Waveland Press.

Calhoun, Craig. 1995. "The politics of Identity and Recognition". En: Autor, *Critical Social Theory*. Massachusetts: Blackwell.

Cuesta, Salomón y Patricio Trujillo. 1998. *Violencia en el Putumayo*. Quito: Abya-Yala; FIAAM.

Cuesta, Salomón y Patricio Trujillo. 1999. *De guerreros a buenos salvajes modernos*. Quito: Abya-Yala; FIAAM.

Fabian, Johannes. 2002. *The times and the others. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University.

Guerrero, Andrés. 1998. Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (4): 112-122.

Hall, Stuart y Paul du Gay. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hobsbawm, Erik. 1992. Inventando tradiciones. *Historias*. (19): 3-15.

Hutnyk, John. 2000. *Critique the exotica. Music, Politics and the Culture Industry*. Londres: Pluto Press.

Jijón y Chiluisa, Jacinto. 1998. *Longos: una crítica reflexiva e irreverente a lo que somos*. Quito: Abya-Yala; FIAAM.

León, Carlos. 2001. *Salinas: genealogía del poder étnico*. Quito: FIAAM.

Ribadeneira, Catalina. 2001. *Racismo en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala; FIAAM.

Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition". En: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton University Press.

Trujillo, Patricio. 2001. *Salvajes, civilizados y civilizadores*. Quito: Abya-Yala; FIAAM.

Trujillo, Patricio. 2011. *Boto waorani, bitu cowuri: la fascinante historia de los wao*. Quito: FIAAM.

Žižek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.



Sobre las instituciones

Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB)

La SEEB tiene diez años de vida institucional y en su proceso ha rescatado la importancia de la construcción transdisciplinaria de los conocimientos, con el fin de tener múltiples miradas sobre las relaciones humano-naturaleza. Responder a la complejidad de estas relaciones en un escenario de grandes presiones sobre los pueblos tradicionales y sus territorios, es uno de sus objetivos. En 2019, la SEEB fue aceptada como parte de las organizaciones/instituciones que forman parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador (FLACSO-Ecuador)

Es una universidad internacional de carácter público comprometida con el desarrollo y el fortalecimiento de la investigación y la enseñanza de posgrado en ciencias sociales, desde una perspectiva autónoma, crítica, pluralista y deliberativa, vinculada con las dinámicas y necesidades de inclusión social, equidad, defensa de los derechos humanos, justicia ecológica y búsqueda de nuevas formas de bienestar democrático de la sociedad, tanto en el Ecuador como en América Latina.

Editorial Abya-Yala

Es una editorial con énfasis en la antropología y los pueblos indígenas, especializada en ciencias sociales. Fundada en 1975 por el misionero salesiano Juan Bottasso, se ha constituido en un referente a nivel latinoamericano. Junto a la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, se ha formado el sello Abya-Yala/UPS, especializando su catálogo en el libro académico, publicando a docentes de esa casa de estudios y abriendo nuevas posibilidades para el libro y para la universidad en general.

Al igual que en otros países, en Ecuador la antropología no es solo una disciplina, son varias genealogías que obedecen a temas diversos con enfoques interdisciplinarios y que cambian de acuerdo al contexto social, económico y político; pero a diferencia de la región, registra pocas escuelas de antropología y centros de formación de profesionales en el área. Esta recopilación de textos muestra la diversidad y las múltiples facetas de las antropologías ecuatorianas.

La antropología ecuatoriana no se agota en estas historiografías y resalta aquellas genealogías del pensamiento ecuatoriano, nutrido por reflexiones desde las escuelas clásicas de la antropología, que dialogan fuertemente con el contexto nacional y que, particularmente, tienen la capacidad de recrearse a la luz de las necesidades reales de la gente con quienes se co-construye el conocimiento.










ISBN: 978-9978-10-685-3
9 789978 106853

